INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
Serie: ANTOLOGÍAS

EL MOBILIARIO DEL MUNDO

ENSAYOS DE ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

GUILLERMO HURTADO

y

OSCAR NUDLER

(compiladores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
MÉXICO 2007

BD315
M63
C. 1
1070047192

El mobiliario del mundo : ensayos de ontología y metafísica / Guillermo Hurtado y Oscar Nudler compiladores. – México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.
384 p. – (Filosofía Contemporánea. Serie Antologías)

ISBN 970-32-3783-5

1. Ontología. 2. Espacio y tiempo-Filosofía. 3. Física-Filosofía. 4. Metafísica. I. Hurtado, Guillermo, comp. II. Nudler, Oscar, comp. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Cuidado de la edición: Laura E. Manríquez
Composición y formación tipográfica: Claudia Chávez Aguilar
(usando el programa LaTeX 2ε y tipos New Baskerville)

Impresión: Editorial Cromo Color, S.A. de C.V. (Miravalle no. 703, col. Portales, México, D.F.)

Tiraje: 500 ejemplares

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx

Impreso y hecho en México
ISBN 970-32-3783-5

INTRODUCCIÓN

GUILLERMO HURTADO Y OSCAR NUDLER

La crónica de la muerte anunciada de la ontología y la metafísica ha sido un tema recurrente de ciertos tipos de discurso filosófico; sin embargo, el tan anunciado deceso se posterga una y otra vez y estas disciplinas siguen produciendo, como si se tratara de árboles viejos pero sanos, buenos frutos. El caso de la filosofía analítica es característico. Hubo una época en la que se la describió como una corriente antiontológica y antimetafísica. No obstante, hoy en día son numerosos los filósofos que se denominan a sí mismos "analíticos" y que se ocupan con rigor de cuestiones metafísicas y ontológicas, incluso de las más tradicionales.

¿Qué se entiende por ontología? En el título de este libro se sugiere metafóricamente que es una descripción del "mobiliario del mundo". De manera literal, la concisa formulación de Quine nos dice que es una respuesta a la pregunta acerca de lo que hay. Dicho de un modo más clásico, es una teoría acerca de las categorías últimas de la realidad. Y si buscásemos una caracterización más elaborada (y también más intrincada), podríamos acudir a la ofrecida por Leibniz: "la ontología es la ciencia del algo y de la nada, del ser y del no ser, de la cosa y del modo de la cosa, de la sustancia y del accidente".[1] La lista de definiciones podría continuar y las diferencias entre ellas pueden hacerse todavía más amplias. Sea cual sea la fórmula preferida, es evidente que se trata de un asunto central para los filósofos desde bastante antes de que el término fuese acuñado por Glockenius en 1613. Ontología la hubo en Parménides, Aristóteles, Duns Escoto, Suárez y muchos otros, aunque no se la llamara así; sin embargo, durante la época moderna

[1] Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París, 1903, p. 512.

–aunque con algunas notables excepciones–, el tema ontológico quedó opacado, y en el extremo excluido, especialmente por la influencia de escuelas como la kantiana y la positivista. No obstante, la segunda mitad del siglo XX nos ha ofrecido, en contra de lo que algunos pudieran haber supuesto, un vigoroso renacimiento del interés por la temática ontológica, tanto en sí misma y en sus formulaciones más tradicionales, como en relación con áreas de rápido desarrollo como la lógica formal, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la filosofía de la ciencia, etc. Los trabajos incluidos en las distintas secciones de este volumen ofrecen una muestra de esta renovación y de la proliferación de las preocupaciones ontológicas que emergen hoy a lo largo y a lo ancho de la filosofía.

En el subtítulo del libro se dice que presentamos ensayos de ontología y metafísica. ¿En qué se distinguen ambas disciplinas? Según Ferrater Mora, el término "ontología" comenzó a utilizarse para hacer referencia a las investigaciones metafísicas que se ocupaban del ser o del ente de manera más general.[2] Hoy en día, sin embargo, el uso del término se ha vuelto más laxo, hasta incluir en su extensión cuestiones que pasarían por puramente metafísicas a los ojos de los ontólogos más estrictos. No hay un acuerdo acerca de cuál sea la línea de demarcación entre las dos disciplinas y no es nuestro interés defender aquí algún criterio demarcatorio. Lo que nadie pone en duda es que ambas disciplinas –cualquiera que sea su frontera– están estrechamente vinculadas entre sí.

Diecisiete ensayos dan cuerpo a esta antología. La mayoría de los autores son latinoamericanos –aunque algunos de ellos laboren en otras regiones–, por lo que podría decirse que este volumen es un muestrario muy aproximado de la ontología y la metafísica latinoamericanas recientes. Los demás autores –Pierre Aubenque, Barry Smith, Lorenzo Peña y James Hamilton– son distinguidos profesores que han tenido contactos importantes con la comunidad filosófica iberoamericana.

Los artículos de esta antología se ocupan de algunas de las cuestiones centrales de la ontología y la metafísica: la posibilidad de una ciencia del ser (Aubenque), las distintas maneras

[2] J. Ferrater Mora, *s.v.* "Ontología", en *Diccionario de filosofía* (Ariel, Barcelona, 1998), pp. 2622-2628.

de hacer ontología (Hurtado), la reciente aplicación de la ontología en la informática (Smith), la teoría de las guisas y sus antecedentes leibnizianos (Herrera), la reducción del espacio y el tiempo a propiedades fenoménicas (Rodríguez Larreta), la ontología newtoniana del espacio y del tiempo (Robles y Benítez), la relación entre la verdad y los llamados "hacedores de verdad" (Rodríguez Pereyra), la posición ontológica del escéptico pirrónico (Junqueira Smith), los límites y las dificultades del realismo metafísico (Pereda, Cabanchik), la defensa de posiciones fisicalistas o emergentistas acerca de lo mental (Pérez), la naturaleza metafísica de las personas (Naishtat), la ontología política (Nudler), la ontología de las entidades culturales (Peña), la ontología del arte (Tomasini) y la relación entre ontología y literatura (Hamilton). Algunos de los trabajos (*e.g.*, los de Aubenque y Robles) abordan los problemas desde una perspectiva histórica; otros examinan la literatura filosófica más reciente sobre los problemas en que se centran (*e.g.*, los de Pérez y Rodríguez Pereyra), y en otros se proponen nuevos enfoques (*e.g.*, los de Rodríguez Larreta, Nudler o Peña) de un área problemática específica.

Ofrecemos a continuación un breve resumen de cada uno de los trabajos incluidos en esta antología. La primera sección del libro, "Ontología: visiones generales" contiene tres ensayos sobre las maneras en las que se ha practicado la ontología a lo largo de la historia, sobre los problemas fundamentales a los que se ha enfrentado y sobre cuáles son los caminos que puede tomar en el presente. En "¿Relatividad o aporeticidad de la ontología? De Quine a Aristóteles", Pierre Aubenque afirma que el problema de la inescrutabilidad de la referencia planteado por Quine es, a fin de cuentas, tan viejo como la historia de la ontología: se trata de la aporía —denominada así por Platón— de que para definir al ser hemos de saber de antemano lo que significa "ser". En este ensayo, Aubenque examina cómo se plantea esta dificultad en la filosofía griega antes y después de Aristóteles. Después de analizar las dificultades que enfrentan las ontologías univocistas de Platón y los estoicos al tratar de superar la aporía señalada, Aubenque se ocupa de la metafísica de Aristóteles, quien acepta que la pregunta "¿qué es el ser?" es aporética, pues no tiene una respuesta que sea a la vez única

y unívoca. Según el estagirita, "el ser" se dice de muchas maneras y, aunque en ocasiones afirma que la *ousia* es prominente, se cuida de aclarar que hay varios sentidos de "prominencia" y de "*ousia*" en juego. Sin embargo, Aristóteles se resiste a dar el paso siguiente que sí da Quine: la relatividad ontológica. Los dos argumentos que ofrece Aristóteles en contra del relativismo –afirma Aubenque– abren las puertas a dos maneras de hacer metafísica.

En "Vías de la ontología", Guillermo Hurtado ofrece un "mapa" de las maneras en las que se ha practicado la ontología a lo largo de su historia. Según Hurtado, hay cinco ramales de vías de la ontología: la ontología pura, que pretende ocuparse del ser en sí mismo, haciendo a un lado toda cuestión sobre los entes; la ontología superior, que se encarga de elucidar los conceptos ontológicos superiores de ente, esencia, existencia, predicación, identidad, estar y haber; la ontología trascendental, que busca esclarecer los llamados conceptos trascendentales como la verdad, la unidad o la bondad; la ontología categorial, que pretende hacer una clasificación de los tipos últimos de entidades que hay en el mundo y, por último, la ontología regional, que se ocupa, por separado, de las regiones ontológicas de la realidad. Después de ofrecer este mapa, Hurtado sostiene que la ontología actual no debe reducirse al cultivo de una sola de estas vías, sino que debe trabajar en todas ellas e intentar entrelazarlas.

En su trabajo titulado "Ontología", Barry Smith expone una novísima manera en la que se entiende hoy el término "ontología". Después de ofrecer un panorama de la ontología tal como ha sido practicada por los filósofos, Smith señala que en la informática se ha desarrollado, en años recientes, una disciplina con el nombre de "ontología" que tiene conexiones importantes e interesantes con la ontología filosófica. Por "ontología" en ese sentido informático se entiende la determinación léxica, sintáctica y taxonómica de los términos y los conceptos de un sistema de información o base de datos específicos; por ejemplo, los sistemas de decisión automática que se usan en laboratorios o industrias. En un principio se buscó formular una ontología común para todos los sistemas informáticos, pero este ambicioso proyecto ha sido abandonado en favor de

la especificación de diversas ontologías informáticas particulares utilizadas en la industria, la medicina y la geografía, para señalar algunos ejemplos. Al final de su artículo, Smith arguye que la nueva ontología informática y la antigua ontología filosófica tienen mucho que aprender la una de la otra.

En la segunda sección de la antología, "La estructura del mundo", se incluyen cuatro ensayos en los que se discuten algunas cuestiones acerca de la constitución última del mundo. Dos de los ensayos se plantean desde una perspectiva que puede denominarse lebniziana y los otros dos se ocupan, de una manera más histórica, de la ontología newtoniana. En "Una ontología neoleibniziana: la teoría de las guisas de Héctor-Neri Castañeda", Alejandro Herrera examina el carácter leibiniziano de la teoría de las guisas de Castañeda. En la primera parte del trabajo, Herrera expone la teoría del concepto completo de Leibniz, que incluye los principios de que la noción completa de una sustancia singular involucra todos los predicados pasados, presentes y futuros, y de que esta noción expresa el universo entero desde su perspectiva incompartible. En la segunda parte del trabajo, Herrera muestra las semejanzas de la teoría de Castañeda con la de Leibniz. En ambas, las sustancias están constituidas de propiedades sin sustrato. Por otro lado, según Castañeda, de las cosas ordinarias conocemos guisas, es decir, aspectos que son, en sí mismos, individuos. Una cosa como la luna o este libro es, a su vez, la guisa de todas sus guisas. Pero como las guisas son infinitas, incluso las que constituyen una cosa individual, no podemos conocer en su totalidad ninguna cosa ordinaria, ya que cada una de ellas, como en la teoría leibniziana, refleja el universo entero. Hacia el final de su ensayo, Herrera ofrece lo que, en su opinión, son algunas razones por las que podemos encontrar atractiva la ontología leibniziana de Castañeda.

En "Espacio, tiempo y ontología. Una cosmovisión leibniziana al estilo del último Russell", Juan Rodríguez Larreta defiende una teoría ontológica reduccionista del mundo físico de corte leibniziano. Su ensayo comienza por ofrecer un modelo de reducción del espacio y el tiempo fenoménicos a cualidades fenoménicas. En una segunda instancia, propone reducir el espacio y el tiempo externos a las mismas cualidades de nuestro

ámbito interno a las que se redujeron el espacio y el tiempo internos. La teoría de Rodríguez Larreta se apoya en un monismo inmaterialista en la línea del Russell de *Human Knowledge*, según el cual todas las sustancias pertenecen a la misma categoría ontológica: la de los fenómenos de nuestra conciencia. Como ventajas de su monismo inmaterialista, Rodríguez Larreta menciona el apuntalamiento del principio de identidad de los indiscernibles, la consolidación de la teoría del haz, y la economía ontológica que se logra por sostener que todo lo que existe pertenece a la misma categoría.

En "Newton, el espacio infinito de Henry More y el espacio adimensional de Isaac Barrow", José Antonio Robles recupera las influencias de la ontología temprana de Newton, y examina un texto newtoniano anterior a los *Principia* (*De gravitatione et quipondio fluidorum*), donde encuentra la presencia de dos tesis contrapuestas acerca de la naturaleza del espacio: una de ellas, propuesta por Henry More, sostiene la existencia de entes extensos y no divisibles: los espíritus; la otra, defendida por Isaac Barrow, afirma la existencia de un espacio adimensional (que puede considerarse como coeterno con Dios). Según lo muestra Robles, en *De gravitatione*, Newton afirma que la extensión es una propiedad universal de todos los entes, mas no así la divisibilidad (propia de los entes corpóreos) y, por otra parte, sugiere que el espacio (infinito, en efecto emanativo de la divinidad) contiene en sí, de manera potencial, todas las formas posibles de los objetos corpóreos.

En "La nueva ontología tras la filosofía natural de Newton-Clarke", Laura Benítez estudia el camino que tomó la filosofía natural a partir del fracaso explicativo de los poderes causales de las llamadas "cualidades reales" de las cosas. Descartes, en su correspondencia con Regius, afirma que no está interesado en las formas sustanciales y lo mismo afirma Newton en *De gravitatione*. Sin embargo, Newton va más allá, pues mientras Descartes preserva, al menos en parte, el esquema de sustancia-atributos, aquél lo modifica. Algunos comentaristas de Newton han señalado que éste influyó en la teología de Whiston y Clarke mediante sus nociones de absoluto y relativo. Benítez sostiene, sin embargo, que lo que hace Newton es inaugurar una nueva ontología en la que sobresalen el principio de sim-

plicidad y la relación necesidad-contingencia, en la que se introduce una interesante gradación para dar cabida al tiempo, el espacio y las fuerzas, entidades que no son ni sustancias ni atributos, y son más necesarias que lo mero contingente y menos necesarias que el ser existente de suyo.

La tercera sección del libro "Lenguaje y realidad" incluye cuatro ensayos. En los dos primeros se examinan los compromisos ontológicos de la noción de verdad. En los otros dos se aborda el problema clásico del realismo desde perspectivas contemporáneas. En "Hacedores de verdad", Gonzalo Rodríguez Pereyra defiende la tesis de que hay una entidad que hace verdadera a una proposición, frente a algunos autores que lo niegan, como Dodd y Lewis. El argumento de Rodríguez Pereyra asume que la verdad de una proposición (que sea sintética y contingente) está fundada en aquello de lo que la proposición trata. El que la proposición esté fundada, sostiene Rodríguez Pereyra, consiste en una relación particular (la relación de "estar fundado en") entre la proposición y algo más, relación que debe ser asimétrica para preservar el principio de que es el mundo lo que hace verdadera a la proposición y no la verdad de la proposición lo que hace que el mundo sea de cierta manera. La verdad de una proposición supone, si está fundada, que existe algo en lo que esté fundada, a saber, los hacedores de verdad. La llamada teoría de la verdad como identidad niega, a fin de cuentas, que la verdad esté fundada y por eso mismo no puede ser aceptada.

En "Verdad, ontología y deflacionismo", Plínio Junqueira Smith se pregunta qué ontología puede aceptar un escéptico y qué posición puede tener con respecto a la noción de verdad. Junqueira Smith sostiene que el escéptico no tiene que ser —como ha afirmado Eduardo Barrio— un nihilista ontológico ni —como ha afirmado Osvaldo Porchat— un tipo de realista fenoménico; su posición ha de ser, más bien, la de un deflacionista ontológico, es decir, la de alguien que acepta la existencia de muchos tipos de entidades, pero niega que debamos tener teorías metafísicas u ontológicas sobre ellos. Este deflacionismo ontológico del escéptico no debe confundirse con una tendencia a esgrimir la navaja de Occam; por el contrario, en cuestiones acerca de lo que existe el escéptico es más

tolerante que quienes usan la navaja sobre la base de teorías metafísicas dudosas. Por otra parte, Junqueira Smith cree que el escéptico también ha de ser deflacionista con respecto a la noción de verdad, aceptando su uso cotidiano –trivial, añadiría el escéptico–, pero rechazando cualquier explicación filosófica de ella, sea correspondentista, coherentista, pragmatista, etcétera.

En "Mundo: un concepto tenso", Carlos Pereda sostiene que debemos evitar caer en los excesos del Mito de lo Dado –que pretende que nada en el mundo requiere el lenguaje, los conceptos y las prácticas– y del Mito de la Construcción –que sostiene que no hay nada en el mundo que no sea resultado de alguna intervención del lenguaje, los conceptos o las prácticas–. Pereda ofrece tres reglas de uso de la palabra "mundo". La primera regla afirma que el mundo existe, que nos resiste –como dijera Dilthey– y que es uno; la segunda regla reza que el mundo tiene una pluralidad de tipos de entidades y que hay una pluralidad de relaciones que pueden entablar los humanos con dichas entidades; por último, la tercera regla sostiene que las condiciones de verdad de los enunciados acerca de los hechos del mundo trascienden sus condiciones de verificación.

En "El tema de la metafísica", Samuel Cabanchik plantea la pregunta de cuál puede ser hoy en día la tarea de la metafísica. Partiendo de la posición pragmatista de que las preguntas de la filosofía parten de una experiencia categorizada y ordenada en sistemas simbólicos, sostiene que la tarea de la metafísica es dar criterios para distinguir las representaciones correctas de las incorrectas. Con la ayuda de estos criterios podemos determinar lo *real* como el correlato de los sistemas simbólicos correctos. Según Cabanchik la distinción entre lo real y lo irreal es interna de los sistemas simbólicos. En contra del filósofo realista que rechazaría esta concepción internista de lo real, Cabanchik defiende el pluralismo irrealista de Nelson Goodman. No existe, desde esta perspectiva, una realidad originaria que esté fuera del alcance de la mediación conceptual. Somos nosotros, los usuarios de los sistemas simbólicos, los que hacemos y rehacemos el mundo con nuevos objetos, estructuras y significaciones.

En la cuarta sección, "Cuerpos, mentes y personas", se examina la cuestión de la naturaleza metafísica de lo mental y de las personas (entendiendo por ellas entidades no irreducibles a mentes). En el primer ensayo se examinan los retos más actuales de la posición fisicalista. En el segundo ensayo se analiza la posición de P.F. Strawson con respecto a las personas y la elaboración que, a partir de ella, efectuó Paul Ricœur.

En "Dualismo y fisicalismo en la filosofía de la mente contemporánea", Diana Pérez sostiene que los argumentos que han propiciado un retorno al dualismo mente-cuerpo en años recientes comparten una concepción errónea del fisicalismo como una doctrina que incluye en su definición elementos epistemológicos. Pérez afirma, por el contrario, que el fisicalismo es una doctrina estrictamente ontológica –*i.e.*, la doctrina de que todo lo que hay es físico o bien depende de objetos y propiedades físicas– por lo que las consideraciones epistemológicas acerca de la explicación de los fenómenos mentales a partir de los físicos no deben tomarse en cuenta en la discusión de si esta tesis ontológica es verdadera o falsa. En la parte inicial de su trabajo, Pérez ofrece un panorama de la discusión contemporánea sobre el dualismo y el fisicalismo en la filosofía analítica.

En "Identidad personal y ontología en P.F. Strawson: de la recepción analítica a Paul Ricœur", Francisco Naishtat examina la metafísica descriptiva de las personas que ofrece Strawson en *Individuals*. Según Strawson, el concepto de persona es de un tipo de entidad al que se le atribuyen tanto predicados mentales como predicados físicos. Posteriormente analiza algunas de las criticas que filósofos como Ayer, Shaffer y Quinton hicieron a la teoría de Strawson y considera algunas respuestas que pueden darse a dichas críticas. Finalmente, Naishtat comenta cómo usó Ricœur la teoría strawsoniana en *Soi-même comme un autre*. Aunque Ricœur parte de la noción de persona anticartesiana y antihumeana de Strawson, va más allá de ella al complementarla con una consideración de la identidad narrativa, indispensable para cualquier esquema de identificación interpersonal, y de la *ipseidad*, que conecta a la noción de persona con la de responsabilidad moral.

En la quinta y última sección, "Ontologías regionales", se analizan diversas cuestiones relativas a la ontología de objetos culturales y artísticos, así como a las implicaciones ontológicas de los textos literarios.

En la primera parte de su ensayo "Ontologías políticas modernas: del individuo desincorporado al *zoon cosmopolitikon*", Oscar Nudler aborda el significado del giro ontológico que caracterizó el pensamiento político moderno. En el núcleo de este giro sitúa al individuo "desincorporado", no definido, como su antecesor antiguo y medieval, sobre la base de su inserción en un determinado cuerpo social. A partir de este núcleo individualista común, Nudler distingue y describe someramente tres ontologías políticas modernas: el individualismo autoritario de Hobbes, el individualismo liberal de Locke y el individualismo republicano de Rousseau. En la sección siguiente focaliza el análisis en el individualismo liberal y reseña aspectos centrales del debate suscitado en torno del mismo. Nudler concluye, luego de aludir a diversos protagonistas de este debate, que si bien la ontología política individualista liberal, y moderna en general, posibilitó un avance histórico en áreas como los derechos humanos, no responde ya a las condiciones del mundo contemporáneo. Finalmente menciona como alternativa un cosmopolitismo que incluye como presupuesto ontológico una nueva concepción del individuo: el "*zoon cosmopolitikon*".

En "Entidades culturales", Lorenzo Peña propone una teoría de los entes culturales que reconoce su existencia real y que los considera en el marco de una ontología sin pluralidad categorial. Peña comienza por ofrecer diversas razones para no aceptar el ficcionalismo y el platonismo acerca de las entidades culturales. Posteriormente defiende una posición concretista acerca de ellas, que las concibe como entidades concretas, históricas, causadas por hechos de la vida social y que, a su vez, pueden ser materia para la elaboración de nuevas entidades culturales que serían aún más culturales y menos naturales que aquéllas. El autor de este trabajo sostiene que si bien toda la cultura superviene en la naturaleza, las diferencias entre las entidades culturales entre sí e incluso las que hay entre éstas y las entidades naturales son de grado (*e.g.*, las relativas a la

materialidad de los objetos o a la instintividad de sus patrones de comportamiento).

En "Ontología de la obra de arte", Alejandro Tomasini discute dos posiciones clásicas referentes a la naturaleza de la obra de arte, a saber, como objeto material y como objeto mental. Tomasini rechaza ambas posiciones y defiende la tesis de que la obra de arte es un objeto cultural. En el resto de su trabajo, Tomasini sostiene que la categoría de objeto cultural es ontológicamente irreductible, es decir, no es explicable en términos de las de materia y mente. La característica definitoria de los distintos tipos de objetos culturales es, según Tomasini, su funcionalidad social. El que tengan fines es lo que distingue a los objetos culturales de los objetos materiales y mentales. Un objeto artístico es, desde esta perspectiva, un objeto creado para ser apreciado, aunque de esto no se siga que tenga que gustar a todos. Tomasini sostiene, sin embargo, que la ontología del arte tradicional debe ser eliminada y reemplazada por un análisis lingüístico wittgensteiniano de los juegos del lenguaje y de las formas de vida correspondientes que forman parte de las prácticas artísticas.

En "Borges y las intenciones autorales", James Hamilton hace un análisis del célebre texto de Borges "Pierre Menard, autor del Quijote". Hamilton comienza por ofrecer una reseña de la forma en la que el texto borgeano ha sido recibido y analizado en los estudios sobre la ontología del arte realizados en el seno de la filosofía anglosajona. Hamilton afirma que en la mayoría de los estudios reseñados no se han formulado de manera adecuada las intenciones autorales de Menard. Con el fin de determinar estas intenciones correctamente, Hamilton ofrece una estructura general de las intenciones autorales. Finalmente, con base en estas consideraciones generales sobre las intenciones autorales, Hamilton concluye que el proyecto de Menard de escribir el Quijote es incoherente, aunque no por ello imposible.

***

Los ensayos reunidos en este volumen fueron preparados, y la mayoría de ellos leídos por sus autores, en ocasión del VI Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, dedicado a temas de ontología y metafísica.

I

ONTOLOGÍA: VISIONES GENERALES

¿RELATIVIDAD O APORETICIDAD DE LA ONTOLOGÍA? DE QUINE A ARISTÓTELES

PIERRE AUBENQUE

El problema de la inescrutabilidad de la referencia, planteado en nuestros días por W.V.O. Quine,[1] es tan viejo como la historia de la ontología. La razón negativa de la permanencia del problema es que una teoría de la referencia no puede ser verificada ni falseada sin círculo vicioso, dado que ella misma es la condición de posibilidad de toda verificación. ¿De qué hablamos y qué significa lo que decimos? Como no podemos hacer otra cosa que hablar de aquello de lo que hablamos, deberíamos saber antes de hablar lo que significa hablar, es decir, hablar de algo. Si llamamos "ser" al referente supuesto del pensamiento, el título general de la referencia o de la denotación, nos enfrentamos al absurdo perjudicial denunciado por Pascal

> No se puede definir el ser sin caer en este absurdo: ya que no podemos definir una palabra sin emplear la cópula *es*, poco importa que la expresemos o que simplemente la demos por supuesta. Por ende, para definir el ser, tenemos que decir *es*, y entonces emplear la palabra definida en la definición.[2]

Platón, en el *Sofista* (244a), remite ya a esta dificultad, a la que llama "aporía": "Es manifiesto que sabéis desde hace mucho tiempo lo que queréis decir cuando pronunciáis la palabra 'ser', y también nosotros creíamos saberlo, y no obstante estamos ahora en la aporía."[3]

---

[1] W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, en particular el cap. I ("Speaking of Objects") y el cap. II ("Ontological Relativity").

[2] B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, p. 169 ("De l'Esprit géométrique").

[3] *Nun d'eporekamen*, 244a.

Quisiéramos mostrar primero, a través de algunos ejemplos históricos, cómo esta dificultad previa a la constitución de toda ontología ha surgido al interior de la filosofía griega, antes y después de Aristóteles: antes de Aristóteles, en la ignorancia de una sistematización aristotélica, que suscitaron precisamente los fracasos que la precedieron; después de Aristóteles, porque la sistematización del estagirita nunca dejó de ser cuestionada, esto es, juzgada inadecuada para nuestra práctica real del lenguaje. Según la tradición, el primer filósofo que se centró en el concepto del ser fue Parménides; pero éste no es todavía el verdadero fundador de una ontología, es decir, de una teoría diferenciada de la referencia, porque se enfrenta, de algún modo por defecto, a la ambigüedad de esta referencia. Aristóteles le reprocha conocer tan sólo uno de los sentidos del ser e ignorar así su polisemia.[4] ¿Es acaso este sentido único el de la esencia (*ousía*), o tal vez el de la cantidad, o el de la calidad? Poco importa la respuesta, porque si el ser sólo tiene un sentido, todo lo que no verifique ese sentido será no ser. Toda predicación será entonces imposible, ya que si digo de un ente que es tal o cual y doy a ese predicado un sentido determinado (por ejemplo, el de la cantidad o el de la calidad), entonces diré de ese ente que es otra cosa que el ser, y por ende que no es.[5] Cuantas veces se diga que el ente es tal o cual, no será. El ser estará entonces rodeado de una infinidad de no seres. Estará, por consiguiente, solo consigo mismo, no habrá nada aparte de sí mismo, lo que justifica la tesis de que el ser es todo y de que todo es uno.[6] Pero el monismo ontológico se destruye a sí mismo, ya que conduce a la negación de la posibilidad de todo discurso articulado y diferenciado acerca de algo, y por ende a la imposibilidad de teorizar tal discurso, lo que arruina de antemano toda posibilidad de ontología.

Los sucesores de Parménides acusarán recibo de esta objeción. Me limitaré sólo a algunos ejemplos, de Platón a los estoicos y a los neoplatónicos. Platón encuentra en el *Sofista* la

[4] Aristóteles, *Física* II 2, 185a20-27.
[5] *Ibid.*, II 3, 186a32-b12.
[6] *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, A5, 986b29.

siguiente dificultad. Los filósofos materialistas, aquí llamados los Hijos de la Tierra, definen la existencia por la corporeidad. Sólo aquello que es de naturaleza corpórea es un ente, es decir, existe. ¿Qué ocurre entonces con las "realidades" o las "cosas" inmateriales o, como se dice mejor en griego, gracias a la posibilidad de sustantivar los neutros, los "incorpóreos" (*asomata*)? ¿Existen entonces los incorpóreos, por ejemplo, el alma, los números, las virtudes, etc., en el mismo sentido que los cuerpos? Si respondemos afirmativamente, reducimos los incorpóreos a cuerpos, y por ende nos contradecimos. Si respondemos negativamente, nos colocamos ante el absurdo de que se diga que las "realidades" (todavía los neutros en griego), que en modo alguno son iguales a nada, son inexistentes. Evidentemente podemos corregir la física subyacente a nuestra ontología y decir, por ejemplo, que el alma es de naturaleza corpórea, y que por ende "existe". Pero, ¿qué ocurriría con los números o con las virtudes? ¿Acaso existen en un sentido diferente que los cuerpos? Sabemos que Quine planteará el mismo problema, pero lo resolverá, al menos en un primer tiempo, rechazando la ambigüedad del ser y la crítica a "los filósofos que persisten en afirmar que el verbo 'existe', dicho a propósito de los números, de las clases o de cosas semejantes, y 'existe', dicho a propósito de objetos materiales, conforman dos usos de un mismo verbo ambiguo".[7] Sí no es así, hay que dar al verbo "existir" o "ser" un sentido único, que englobe a la vez los incorpóreos y los cuerpos. Pero, ¿cuál puede ser ese sentido?

Platón intenta responder a esta pregunta en el *Sofista* proponiendo una nueva "definición" del ser, más abarcadora que su comprensión tradicional como "cosa" o "sustancia": el ser sería el poder de actuar o de padecer.[8] En este sentido, las "virtudes", que indudablemente producen efectos, serían perfectamente "existentes". Y, si consideramos la potencia de ser conocido como una forma de padecer, podemos decir que los números y las Ideas en el sentido platónico "existen", ya que son por esencia cognoscibles. Pero prosigamos nuestra indagación, como lo hace Platón en otro pasaje del *Sofista* (236e y ss),

[7] W.V.O. Quine, *Word and Object*.

[8] *Cfr.* A. Diès, *La Définition de l'être et nature des idées dans le Sophiste de Platon*.

al extenderla al caso de las proposiciones falsas. No es el caso que una proposición sea nada, por ende exista.[9] Pero como todo discurso es "discurso de algo", y entonces, según Platón, discurso del ser o sobre el ser, un discurso que, como ocurre con el discurso falso, no dice el ser, sino el no ser, no es ni siquiera un discurso (*oude legein*, 237c); y, sin embargo, es claramente algo. Platón intenta resolver la dificultad, es decir, la paradoja de la existencia de un discurso falso recurriendo a la teoría de la participación recíproca de los géneros del ser. El ser participa de la alteridad, que no es el no ser absoluto, sino cierto no ser: el discurso falso dice el ser del sujeto distinto de lo que es; por ejemplo, si yo digo que este cielo es rojo, mientras que es azul. Pero tal alteridad es inherente a toda proposición queño sea tautológica; por ejemplo si yo digo (con verdad) que este cielo es azul, mientras que el azul no es el cielo. Para dar cuenta del discurso falso hay que admitir entonces una doble participación de la alteridad: el discurso falso dice el ser otro que el otro que es. Pero este análisis de Platón, que multiplica los principios o los elementos alrededor del ser para atenuar su pretendida univocidad, no resuelve el problema semántico de la referencia: ¿qué es el ser de una proposición? ¿Y qué es el ser de una proposición falsa? ¿Es acaso el mismo que el anterior?

Platón, en este análisis, se aleja de lo que podría haber sido una solución de la aporía: la distinción entre el ser, que posee un sentido determinado, el de presencia o de verdad (en cualquier sentido que se entienda esta última), y una noción más general como la de "algo" (*ti*), que permitiría otorgar un estatus a estas "realidades" de las que es falso que, por no ser seres, no sean nada. Platón rechaza esta salida porque, por una parte, en su proyecto general de ontología, el ser, supuesto como unívoco, es la noción más abarcadora, más universal, que no puede subsumirse bajo un concepto más universal; por otra parte, porque según Platón el *ti*, determinación mínima, no puede ser pensado como tal sin ser pensado como determinación del ente cual ente o determinación del ser. Si digo "algo"

[9] Es lo que el pasaje 262e, que ordena el discurso (*logos*) entre los seres (*onta*).

(*ti*), pienso en algo uno y, como lo uno y el ser son convertibles, en algo que es (237e).

Este análisis no tiene nada que se imponga obligatoriamente. La alternativa rechazada por Platón será retomada por los estoicos con su teoría de los incorpóreos.[10] Numerosos textos en los estoicos dan testimonio de una doctrina según la cual:

1) sólo los cuerpos pueden decirse "entes" (*onta*);

2) existen, sin embargo, realidades incorpóreas que, como consecuencia de la proposición anterior, se llamarán no entes. Aquéllas, empero, no dejan de ser "algo". Estos incorpóreos son: el lugar, el vacío, el tiempo y lo expresable (*lekton*);

3) el algo (*ti*) es el género común de los cuerpos y de los incorpóreos específicos (la precisión "específico" es aquí necesaria, ya que "incorpóreo" podría ser simplemente lo contradictorio de "corpóreo", y designar así el conjunto indefinido de todo lo que no es cuerpo, y por ende abarcar las nociones irreales que ni siquiera son algo, y que los estoicos llaman "no algo" (*outina*). Lo que la terminología estoica llama precisamente incorpóreo (*asomaton*) es, más bien, lo contrario del corpóreo al interior del género común del "algo". Lo incorpóreo estoico es muy precisamente el "algo no ente".[11]

Vemos así surgir en los estoicos una primera sacudida en la ontología, que deja de ser una teoría abarcadora de la referencia, unívocamente designada como "ser", para convertirse en un caso particular de una teoría más general, la teoría de algo. Propongo llamar "tinología" a esta doctrina.[12] Esta metaontología respeta aquello que, para una teoría de la univocidad del ser, sería una contradicción en los términos: la existencia de existentes no entes que, sin embargo, son *tina*, unos "algo".

[10] *Cfr.* P. Aubenque, "Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre 'l'étant' et le 'quelque chose' ".

[11] *Cfr.* los textos citados por E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* y por J. Brunschwig, "La Théorie Stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne".

[12] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 384.

La misma necesidad interna de una superación de una ontología de la univocidad, verá la luz con los neoplatónicos. Una de las motivaciones de lo que considero un vuelco del platonismo operado por los neoplatónicos es el reconocimiento del hecho de que el ser, si es unívoco, posee un sentido demasiado determinado, que lo hace inadecuado para designar ciertas realidades que, por esta razón, deben decirse "no entes". Éste era, para los estoicos, el caso de las realidades que podemos llamar infraontológicas, es decir, de los "casi entes" como decía Séneca,[13] si es que admitimos la noción vulgar sustancialista de que el ser debe entenderse como presencia-subsistente. Pero, agregan los neoplatónicos, hay nociones que traspasan la existencia no por defecto, sino por exceso: es el caso del infinito, de lo indeterminado y, según ellos, de lo Uno, porque lo Uno no es una esencia, un ser tal o cual, sino que está "más allá de la esencia" (*hyper tes ousias*), podríamos traducir: más allá de lo ente cual ente (*étantité*). "El Uno no es todavía el ser":[14] como primer principio de la serie de los entes, no forma él mismo parte de la serie. Es pues, como dirá Porfirio, un "no ente más allá del ente" (*me on hyper to on*). Lo que impropiamente se llama la ontología neoplatónica es pues de hecho una henología, una teoría de lo Uno, cuya ontología *stricto sensu* sólo constituye un capítulo o un estrechamiento.

Pierre Hadot ha emitido la hipótesis de una filiación entre la henología neoplatónica y lo que he llamado más arriba la "tinología" estoica.[15] El Primer Principio de los neoplatónicos, "no ente por arriba del ente", vendría a llenar el lugar que ocupa el "algo no ente" en el esquema estoico. No estoy seguro de esta filiación, que contradicen en particular ciertos textos plotinianos. Pero, si hacemos abstracción del vuelco improbable que haría de un "menos que ser" un "más que ser", de una deficiencia una eminencia, hay indiscutiblemente una homología profunda entre la relativización estoica de la ontología y su relativización neoplatónica. Y esta relativización tiene su

[13] *...eorumque quae quai sunt* (Carta 58, 22) = von Arnim, SVF, II, 117.

[14] Damascius, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, §121, t. I, p. 312; 22, Ruelle. Sobre estos textos, *cfr.* Aubenque, "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique".

[15] *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 174-176.

fundamento oculto en la aporía de la referencia que mencioné al comienzo de este estudio.

Queda la posición mediana de Aristóteles, que caracterizaría como doctrina de la aporeticidad del ser. La doctrina de Aristóteles, frecuentemente considerada el modelo de toda ontología, pero por razones que no son quizá las más decisivas, se caracteriza en verdad por la afirmación de una complementariedad no exclusiva entre los diferentes significados del ser, lo que elimina la sospecha de arbitrario (o de pragmatismo o de constructivismo) que pesa sobre la noción de "compromiso ontológico" a favor de tal o cual significado alternativo.

La pregunta "¿qué es el ser?" es aporética porque no admite una respuesta que sea a la vez única y unívoca, esta conjunción de unicidad y univocidad (de unidad del sentido) es la condición de una respuesta adecuada. Pero surge el dilema siguiente: si mi respuesta es única, no puede ser unívoca. Si mi respuesta quiere ser unívoca, no puede ser única.

Las razones opuestas que aquí se enfrentan son, por una parte, que el término "*ser*" es un término único, que debería tener una definición única y, por otra parte, que es un término equívoco, "homónimo", que tiene una pluralidad de sentidos. "El ser tiene varios sentidos" o "significa de un modo múltiple"; es decir, no solamente denomina muchas cosas, como el cielo, la tierra, los seres vivos, los dioses, los colores, los números, las acciones, las pasiones, etc., sino que las denomina en virtud de significados múltiples que no se pueden reducir a la unidad: esencia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción, pasión. No se puede responder de modo unívoco a la pregunta ¿qué es el ser? Por el contrario, en esta lista de los varios sentidos del ser se pueden reconocer algunas de las respuestas alternativas que fueron o serán dadas a dicha pregunta en la historia anterior y ulterior de la ontología. Se podrían citar nombres de filósofos antiguos que han dado respuestas unívocas de este tipo: para Parménides es la *ousia*, esencia;[16] para Heráclito es el tiempo; para los pitagóricos es

[16] Al menos si se admite la reducción aristotélica según la cual si el ser tuviera un sentido único, ese sentido no podría ser otro que el de *ousia* (*Física* I, 185a29-32).

la cantidad (los números); para los atomistas es el espacio; para Protágoras es la relación; para los estoicos es la acción (el acto), etc. Para Aristóteles, ninguna de las respuestas posibles a la cuestión del ser, ninguna de estas "ontologías alternativas",[17] es falsa por lo que afirma (cada una tiene una parte de verdad); más bien todas son falsas por lo que niegan (los otros sentidos excluidos). Estas respuestas son parciales, unilaterales y no agotan la profundidad y la potencialidad del ser.

Por otra parte, el ser no se reduce a una enumeración de sus sentidos: sería una "rapsodia", como Kant reprochará a la lista aristotélica de las categorías, que son los sentidos del ser en su posición de predicados. Para escapar a la diseminación, Aristóteles complementa la pregunta inicial con otra, de cierta manera subsidiaria, pero que puede ayudar a responder a la primera y, finalmente, la sustituirá. Esta pregunta subsidiaria, provisionalmente sustitutiva, es la siguiente: entre los sentidos del ser ¿cuál es el primero? Aquí encontramos otra dificultad: ¿qué significa "primero" (*proton*)? *Proton* tiene varios sentidos. Es evidente que la respuesta será diferente según el sentido de la "primacía": se podría decir que, entre las categorías, la más hermosa es la cualidad, la más útil es la relación, la que tiene más peso es la cantidad, la más profunda o la más productiva es la temporalidad. Cada sentido del ser tiene buenas razones para pretender la primacía. Pero se puede reconocer fácilmente que cada respuesta a la pregunta por la primacía tiene una justificación inmanente, que prohíbe toda comparación externa con otras primacías alternativas: la cualidad es lo más hermoso, porque la hermosura es una cualidad; la relación es lo más útil, porque la utilidad es una relación; la cantidad tiene más peso porque el peso, es él mismo una cantidad, etcétera.

Por medio de estos experimentos mentales, me interesaba mostrar las variaciones imaginativas y que a la pregunta "¿cuál es el sentido primero del ser?" es posible darle varias respuestas, cada una con cierta legitimación. Sin embargo, no puedo detener más tiempo la respuesta, por lo demás bien conocida, de Aristóteles: el sentido primero es la *ousia*, *to protos on he ousia*.

[17] Según la expresión acuñada en el seno de la escuela de Quine. *Cfr.* R. Geuss, "Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie", pp. 37 y ss.

an eie (*Metafísica*, Z, 1, 1028A30). Pero esta afirmación misma es equívoca por dos razones: la primera es que *proton*, como hemos visto, es un término equívoco, y la segunda es que *ousia* también tiene varios sentidos. Aquí, y de modo bastante excepcional, Aristóteles parece proceder de modo casi matemático. *Proton* tiene tres sentidos[18] y *ousia* cuatro.[19] Sería preciso preguntar si cada uno de los cuatro sentidos de *ousia* legitima la primacía de la *ousia* en cada uno de los tres sentidos de la primacía. Hay entonces doce preguntas y no hay ninguna necesidad de que las doce autoricen doce respuestas convergentes. De hecho, la *ousia* en tal o cual de sus sentidos es la primera en tal o cual sentido de la primacía, pero no en los otros; y tal o cual sentido de la *ousia* puede hacer la *ousia* primera en tal o cual de los sentidos de "primero", pero no en otros. Tomo solamente un ejemplo. Si admitimos que hay tres sentidos de *proton*, primacía según la noción (*logos*), según el conocimiento (*gnosis*) o según el tiempo,[20] se puede constatar que la *ousia*, en el sentido del concepto común de la cosa, es primera según el conocimiento: conocemos mejor una cosa cuando sabemos a qué clase de objetos pertenece. Otro sentido de la *ousia*, la *ousia* como *quididad*, esencia individual, puede prevalerse de la prioridad *logoi*, porque la *quididad* es el *logos*, la noción misma de la cosa. Pero en otro de sus sentidos, la única prioridad que la *ousia* como *hypokeimenon*, "sustrato", puede reivindicar es la que Aristóteles llama cronológica (*chronoi*): es la prioridad del sujeto con respecto a sus accidentes. Los accidentes presuponen el sustrato, el sujeto, sin lo cual no pueden subsistir; mientras que la *ousia* como sujeto no necesita más que a sí misma para existir. Pero el *hypokeimenon*, que como sujeto último se confunde finalmente con la materia, no tiene ninguna pretensión de inteligibilidad intrínseca ni de cognoscibilidad.

La pluralidad de los sentidos del ser determina una aporía que no puede ser superada en un primer momento, sino por una decisión acerca de cuál es el primero de estos sentidos, decisión que supone una decisión previa sobre el sentido mismo de la primacía. Esas decisiones no pueden ser demos-

[18] *Metafísica* Z 1, 1028a31-b2.
[19] *Ibid.* Z 3, 1028b33-36.
[20] *Ibid.*, 1028a33, 37.

tradas, como lo podríamos exigir o esperar de un proceder propiamente científico. Y no se pueden demostrar por una razón esencial: la norma de la decisión es la consecuencia de la decisión misma. La decisión a favor de la primacía de tal o cual sentido determina los criterios que permiten establecer esta primacía retroactivamente. Cuando decidimos que la *ousia* es el sentido primordial del ser, aplicamos criterios que derivan de esta elección misma. Y, al revés, cuando decidimos que tal sentido de la primacía o de la prioridad es el sentido más propio o más auténtico, redoblamos un tipo de decisión que, en contradicción con las reglas de la lógica deductiva, se fundamenta a sí misma. Esta circularidad inevitable de la decisión ontológica, del *ontological committment*, según la expresión bien conocida de Quine, engendra una teoría que puede ser coherente (la ontología de Aristóteles es ciertamente coherente) pero que, encerrada en sí misma, sin comunicación con el exterior de la teoría, no puede excluir de antemano la posibilidad ni el surgimiento efectivo de ontologías alternativas.

Aristóteles mismo, sin reconocer que su ontología sea una ontología posible entre otras, abre involuntariamente esta posibilidad en un pasaje del mismo capítulo primero del libro Z de la *Metafísica*. Dice (Z 1, 1025a20 *sq*): "Se puede preguntar (*aporeseien an tis*) si pasear, estar sano, estar sentado son o no entes." Esta posibilidad no es de ninguna manera absurda: será retomada, por ejemplo, por los estoicos, para los cuales es el verbo en la proposición el que concentra en sí el peso ontológico principal, con la consecuencia de que la categoría de la acción, o más generalmente del evento (lingüísticamente expresado por el verbo), viene a ser el sentido primero del ser. Como se sabe, no es la posición de Aristóteles: para él, el sustantivo, el sujeto de la proposición, la *ousia* como sustancia, viene a ser el sentido primero, fundamental: "Si pasear es algo de ente, con más razón (*mallon*) será ente el que pasea; por la misma razón, el que está sentado es más ente que estar sentado y el hombre sano es más ente que la salud."[21] Se puede reflexionar aquí sobre la expresión *mallon*. Entre decisiones posibles hay

[21] 1028a24. En este último ejemplo, Platón diría, por el contrario, que la Idea de la santidad es "más existente" que el hombre individual que participa de ella.

una que tiene más razón que otra, que es más razonable, lo que no excluye que otras decisiones no pudieran tener también alguna legitimidad y quizá, con respecto a la pensabilidad de la experiencia, cierta conveniencia.

La primacía aristotélica de la sustancia permite reconocer, en la experiencia, núcleos de permanencia, con respecto a los cuales otras propiedades pasajeras reciben un estatus *adventicio* de accidentes. Esa ontología hace difícil pensar lo que fluye y lo móvil. Como lo hace notar Bergson,[22] el destino del conocimiento, y quizá de la humanidad, habría tomado otro rumbo si se hubiera impuesto otra ontología, una ontología de la acción, del suceso o de la temporalidad. En este caso habría sido más fácil pensar la movilidad, la fluidez, etc., pero naturalmente, la permanencia, la solidez, la fijeza, habrían sido experiencias casi ininteligibles.

Esta interpretación aporética de la ontología aristotélica podría abrir la vía a las dos tesis que fueron sostenidas por W.V.O. Quine: 1) la inescrutabilidad de la referencia, es decir, la imposibilidad de demostrar de modo absoluto la validez de una comprensión de la existencia o del ser, porque esta demostración supondría la comprensión misma que haya que demostrar, y 2) como consecuencia de esta circularidad, la relatividad de toda ontología.

***

A una interpretación relativista de la ontología aristotélica se oponen, sin embargo, dos argumentos que son intentos aristotélicos de superación de la aporía. El primero es el argumento de la causalidad. El segundo es el que proponemos llamar argumento de la reflexividad.

El argumento de la causalidad fue formalizado por Aristóteles mismo de la siguiente manera: si en una serie de términos discontinuos uno de estos términos, por cualquier razón, pretende la primacía, esta pretensión puede ser legitimada por y solamente por la exhibición de una relación de causalidad entre este primero y los demás. El texto decisivo y fundador de toda la tradición metafísica (y que fue fundador porque es de verdad el único que ofrece una perspectiva de unificación) se

22 H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, cap. I, al comienzo.

encuentra en *Metafísica*, E 1: "Se podría preguntar (*aporeseie*) si la filosofía primera tiene como objeto un género o una naturaleza única o si es universal (*katholou*)" (1026a23 *sq*). Y después de afirmar que si existe una *ousia* absolutamente inmóvil, la ciencia de esta *ousia* merece el título de "filosofía primera", Aristóteles añade: esta filosofía será "universal porque es primera" (*katholou oti prote*) (1026a30-31). Por cierto, lo primero, por eximio que sea, es una parte del todo, pero si determina y engendra la totalidad en virtud de su causalidad propia, puede valer como si fuese la totalidad misma. Así se constituye lo que Heidegger, considerando que lo *proton* es Dios, ha llamado la "estructura ontoteológica de la metafísica".[23]

Una última objeción sería que la causalidad fuera ella misma categorialmente determinada. En su uso normal, que pertenece a la física, funciona dentro de una categoría y no de una categoría a otra; no es trascendente a los sentidos del ser ni puede actuar para ordenar entre sí, ni deducir los unos de los otros, los entes así denominados, en virtud de estos varios sentidos. La aporía se resuelve aquí por la irrupción en una trascendencia (de la causa prima o del primer motor), que funda ciertamente una teología, pero una teología que no puede ser dogmática, por la razón de que el estatus del primer motor y su relación con lo demás no puede expresarse de modo adecuado en las categorías de la experiencia y del lenguaje ordinario.

El argumento, que llamo argumento de la reflexividad, deriva del hecho de que la aporía en la cual nos encontramos con respecto al ser y a su estructura (también jerarquizada, como en el argumento precedente) es compartida por todos los hombres, en cuanto poseen el *logos*, es decir, el lenguaje y la razón. Esta comunidad es la condición de posibilidad de todo diálogo y, en particular, de toda aporía sensata. Esta comunidad no es solamente formal; determina una ontología consensual mínima, que es finalmente, con mejores razones que las razones ya invocadas, una ontología de la esencia.

Este último argumento me parece contenido potencialmente en la refutación de los negadores del principio de contradic-

[23] M. Heidegger, "Die ontotheologishe Verfassung der Metaphysik"; Brague habla, de una manera más formal, de una "estructura universal protológica" (*structure katholou protologique*), en *Aristote et la question du monde*.

ción que Aristóteles propone en el libro gamma de la *Metafísica* (capítulo 4). El punto de salida es también aquí una aporía: se puede preguntar si un ente determinado, en virtud misma de su ser, es idéntico o no a sí mismo, si tiene una esencia que lo distinga claramente de los otros. Se puede argumentar a favor y en contra; de hecho, según Aristóteles, hay filósofos que dan argumentos en contra. Él cita, entre otros, a Heráclito y Protágoras, y podríamos añadir hoy quizá a Hegel. Pero el interlocutor que en un diálogo argumenta en contra de la tesis de la identidad del ser consigo mismo, habla en contra de sí mismo en la medida misma en que está hablando,[24] porque impide, por su negación del principio de no contradicción, que sus palabras se refieran cada vez a una cosa determinada (queño sea su propia negación); impide entonces sencillamente que sus propias palabras tengan sentido. Quien habla en contra del principio de no contradicción destruye la sensatez de su propio discurso y, por lo tanto, la validez de su propio argumento. La adhesión común implícita a la primacía de la *esencia* como identidad de la cosa consigo misma es la condición de posibilidad de todo diálogo sensato.

En virtud de los dos argumentos de causalidad y de reflexividad que he intentado estilizar, la ontología aporética de Aristóteles abre —e históricamente ha abierto— la vía a dos tipos de metafísica: por una parte, una metafísica ontoteológica que, instaurada por una decisión teológica fuerte, ofrece un modelo muy coherente de unificación, pero que se apoya sobre un fundamento hipotético; por la otra, una metafísica dialéctica y trascendental que no tiene otro cimiento que la coherencia intrínseca de su argumentación y el uso correcto de la razón. La primera podría ser superada por lo que llamaríamos hoy un cambio de paradigma. La segunda es insuperable, porque determina las condiciones mínimas y universales de posibilidad no solamente de sí misma sino de toda ontología posible.[25]

[*Traducción de Francisco Naishtat*]

[24] Comete lo que Habermas ha denominado "contradicción performativa".

[25] Que la ontología pudiera transformarse en una "metafísica trascendental" es lo que parece sugerir Quine al final del segundo capítulo de *Ontological Relativity*.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandia, Gredos, Madrid, 1995.

——, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

Arnim, H.F.A., *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), 3t, B.G. Teubrer, Leipzig, 1903–1905.

Aubenque, P., "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", *Le néoplatonisme*, Actes du Colloque de Royaumont, C.N.R.S., París, 1971. [Versión en castellano: "Plotino o la superación de la ontología griega", trad. V. Gómez Pin, *Cuadernos de la gaya ciencia*, II, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1975, pp. 7–20.]

——, "Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre 'l'étant' et le 'quelque chose'", en *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Roma, 1992.

Bergson, H., *L'Énergie spirituelle*, Presses Universitaires de France, París, 1930.

Brague, R., *Aristote et la question du monde*, Presses Universitaires de France, París, 1989.

Bréhier, É., *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, París, 1970 (1908).

Brunschwig, J., "La théorie Stoïcienne du genre suprême et 'l'ontologie platonicienne", en *Matter and Metaphysics*, ed. Barnes y M. Mignucci, Bibliopolis, Nápoles, 1988.

Diès, A., *La définition de l'être et nature des idées dans le* Sophiste *de Platon*, Alcan, París, 1909 (2a. ed., Vrin, París, 1963).

Geuss, R., "Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie", *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 8, 1975, pp. 34–57.

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, París, 1968, 2 vols.

Heidegger, M., "Die ontotheologishe Verfassung der Metaphysik", en *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, 1975.

Pascal, B., *Pensées et Opuscules*, ed. J. Brunschvicg, Hachette, París, 1897. [Versión en castellano: *Pensamientos*, trad., introd. y notas J. Llanso, Alianza, Madrid, 1981.]

Quine, W.V.O., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York, 1969.

——, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1960.

VÍAS DE LA ONTOLOGÍA

GUILLERMO HURTADO

1. *Preámbulo*

Cuando comenzó a utilizarse el término "ontología", alrededor del siglo XVII, lo que se buscó con ello fue distinguir la parte más alta de la metafísica –la *metaphysica generalis*– de otras que lo son menos. Lo que se pretendía, entre otras cosas, era que, hecha esta distinción, la ontología pudiese ostentar el título de *philosophia prima* frente a otras ramas de la metafísica, acaso más cercanas a la teología o a las ciencias particulares. Con el paso de los años, la palabra "ontología" ha adquirido otros significados; sin embargo, casi siempre conserva en ellos la pretensión de referir al estudio más general y más abstracto del ser.

Mi propósito en este ensayo es ofrecer un mapa de bolsillo de las vías que cruzan el vasto territorio de la ontología. Grandes extensiones de este territorio han sido abandonadas desde hace siglos; sin embargo, parece que algunas comienzan a repoblarse. Hay que reparar las vías, conectarlas entre sí y no confiar en que sólo una de ellas nos llevará a nuestro destino final. Para estas tareas, el mapa que aquí ofrezco puede ser de alguna utilidad.

2. *Ontología pura*

Quine (1963) sostuvo que si la pregunta ontológica fuese "¿Qué hay?", la respuesta sería sencillamente: "Todo." Para un defensor de lo que llamaré *ontología pura*, a la ontología no le interesa un inventario de lo que hay –y mucho menos de lo que una teoría postula que hay–. Si nos tomamos en serio que la ontología sea el estudio del *Ser*, ésta no debe ocuparse de ningún ente en particular, ni de la totalidad de ellos, ni de sus propiedades

fundamentales, ni de todas sus propiedades, ni de las diversas relaciones que haya entre ellos, ni de su razón primera o última de ser. Pero, entonces, ¿de qué se ocupa?

Para un purista de la ontología, la pregunta por el ser no puede ser tan ordinaria como la plantea Quine, pero cuando se intenta formularla con la hondura deseada, se encuentra con dificultades enormes. Heidegger (1996) —el mayor purista— afirmaba que la pregunta ontológica tendría que ser la primera, la más ancha, la más honda. Digamos que la pregunta sea "¿Qué es el ser?" No hay palabras para contestar esta pregunta. ¿Qué decir? ¿Que el ser es lo que no es la nada? Por otra parte, ¿acaso la pregunta de algún modo no supone la respuesta? (*i.e.* lo que es) Podría pensarse que si la replanteamos como "¿Qué significa 'ser'?" podríamos salir del atolladero. Pero preguntar por el significado de una palabra, aunque sea "ser", no es hacer una pregunta ontológica en sentido estricto. Y si se dice que "ser" significa esto y aquello, ¿acaso no habría que preguntarnos entonces por el ser del significado de la palabra "ser" y así hasta el infinito? ¿Y no sucedería lo mismo con cualquier otra pregunta que hiciéramos sobre el ser (*e.g.*, "¿cuál es el sentido del ser?")? Según Hartmann (1954), el sentido del ser tendría que tener ser y, por lo tanto, estaríamos presuponiendo, de nuevo, el ser de aquello que nos permite formular la pregunta por el ser. La pregunta ontológica tampoco es "¿Por qué hay algo en vez de nada?", porque aunque supiésemos su respuesta podríamos seguir en ascuas con respecto al ser. La respuesta, además, podría ser tan enigmática como la propia pregunta. Podría ser que Dios hizo al mundo y que lo hizo porque sí. Parecería, por lo tanto, que si el ontólogo purista insiste en que la pregunta por el ser tenga la máxima generalidad, la máxima abstracción, el campo conceptual para formular la pregunta sería tan diminuto que no cabrían ni la pregunta ni la respuesta. Es más, no sería un área conceptual, sino un punto que no se puede hollar. La ontología pura, vista así, sería inefable, sería el más ambicioso de los sueños de la razón. Y aunque se concediera que la pregunta ontológica puede formularse, habría la amenaza de que su respuesta fuese demasiado escueta, demasiado magra. Quizá el texto completo de la ontología pura, la respuesta a la pregunta ontológica, se reduzca al *dictum* de

Parménides de que *el ser es y el no ser no es*. O quizá el texto sea igualmente breve pero radicalmente distinto; por ejemplo, la fórmula hegeliana: *ser y no ser son lo mismo*. ¿Cómo elegir? ¿Cómo argumentar?

Ortega (1974) afirmaba que padecemos de una *perplejidad* ante el ser y que eso es lo que nos mueve a hacer ontología. Esta perplejidad no tiene por qué ser un objeto de estudio de la ontología –pienso que la investigación sobre el ser del ente que hace la pregunta por el ser no tiene que ser un prolegómeno de la ontología–; sin embargo, creo que pensar sobre la perplejidad de la que habla Ortega puede ayudarnos a comprender mejor el extraordinario proyecto de una ontología pura. La perplejidad ontológica parece informulable en la forma de una pregunta cualquiera. Esto no significa que la perplejidad carezca de fundamento, sino que éste parece ir más allá de los problemas que podemos plantear con un lenguaje como el nuestro, hecho para hablar de los entes pero no del ser. Parecería que para disipar o, al menos, para expresar la perplejidad por medio del lenguaje sólo queda el recurso de la poesía (o el de la lógica formal). La ontología entendida de este manera no sería ya una ciencia, pero sería más profunda que cualquier ciencia. Y aquí cabría recordar la idea del misterio ontológico del que hablara Marcel (1959) (la palabra "misterio" es pomposa y huele a sacristía, pero me temo que es exacta). No habría un *problema* ontológico –una pregunta–; lo que habría es un *misterio*. Lo que la poesía lograría –si en verdad algo lograse– no sería sustituir la perplejidad por una comprensión –menos aún por una explicación–, sino trocarla por una suerte de *iluminación*.

3. *Ontología superior*

Para que la ontología no se reduzca a un breve aforismo, tiene que extender su campo de estudio y su terreno conceptual. Mas, ¿cómo lograr esto sin traicionar la definición de la ontología como el estudio del ser en cuanto ser; es decir, del ser y nada más? La respuesta radica en algo de lo que Aristóteles (1990) se percató hace mucho tiempo: que el ser se dice de varias maneras o, lo que viene a ser lo mismo, que la palabra "ser" tiene más de un sentido ontológico legítimo.

Encontramos en nuestro idioma tres significados de "ser" como sustantivo: como cosa u objeto (*e.g.*, "Todo ser merece respeto"), como esencia (*e.g.*, "El volar es propio del ser del halcón") y como existencia (*e.g.*, "Hay que trabajar para que el proyecto logre tener ser"). Hay otros tres significados de "ser" como verbo: como predicación (*e.g.*, "El árbol es frondoso"), como identidad (*e.g.*, "Él es Alfonso Reyes") y como existir o haber (*e.g.*, "Érase una vez. . ."). "Existir", por otra parte, tiene un significado más reducido que el de "ser" y quiere decir lo que es en verdad o en la realidad o lo que hay. Un "existente" es una cosa u objeto actualmente existente. Usado en plural denota un conjunto de ellos (*i.e.*, "no quedan existencias en la bodega").

Estos significados de "ser" son materia de la ontología y podríamos decir que refieren a las modalidades más altas del ser. La ontología se ocupa no ya del ser en su máxima abstracción, sino del *ente*, la *esencia*, la *predicación*, la *existencia* y la *identidad*. A estos conceptos los llamaré *conceptos ontológicos superiores*. A diferencia de la ontología pura que, como un can que trata de morderse la cola, gira en un espacio muy reducido, la ontología superior tiene un área conceptual más extensa. Cada una de las palabras consideradas señala una vía ontológica. Algunas ontologías han intentado privilegiar alguna o algunas de ellas por encima del resto. Durante siglos la ontología se ocupó preferentemente de la esencia. A la pregunta sobre lo que una cosa *es*, la respuesta, sostenía Aristóteles (1990), consiste en ofrecer la esencia de la cosa. Otros insistirían, como Suárez (1960), en que no hay diferencia entre la esencia de una cosa y su existencia. Otros más, en cambio, por otras razones han puesto la existencia, en especial la del ser humano, por encima de la esencia. Según Gilson (1951), el acto de existir no se puede aprehender conceptualmente. Para Quine (1963), el cuantificador existencial y la variable capturan todo lo que tenemos que saber sobre la existencia. La sustancia también se ha tomado como el núcleo de la ontología, pues se ha dicho que el sentido primario de "ser" es el de sustancia. Podría decirse, por dar otro ejemplo, que la cópula se puede reducir a la existencia, que la oración "Canuto es un animal" equivale en términos ontológicos a "La animalidad de Canuto existe". O podría decirse

que en algunos casos la existencia es un predicado y que, por lo tanto, supone una cópula; por ejemplo, "Sabino existe" equivale a "Sabino es existente". O podríamos sostener con Hegel (1973) que la predicación es, a fin de cuentas, la identidad, que la única proposición absolutamente verdadera tiene la forma $A = A$. Para algunos, como Frege, la predicación no es una relación en lo absoluto; para otros, como Bergmann (1992), es una especie de nexo.

No es éste el lugar para exponer ni siquiera para enlistar, todos lo sistemas de ontología superior que se han ofrecido a lo largo de la historia de la filosofía. Como único ejemplo ofreceré la teoría de las guisas de Castañeda (1989). Esta teoría no se ocupa del concepto último de ser, sino del ente, la esencia, la predicación, la identidad y la existencia. Una característica importante de la teoría es que en ella se sostiene que no hay uno, sino varios vínculos de predicación; uno, por ejemplo, es la predicación expresada por un enunciado como "Fabio es alto", y otro, el expresado por un enunciado como "La montaña de oro es de oro". Según Castañeda, las cosas que vemos y tocamos (y también las que no vemos ni tocamos) son agregados de lo que él llama guisas, que son una especie de compuestos de propiedades, o mejor dicho, de conjuntos de propiedades que caen bajo el rango de un operador que, por así decirlo, transforma al conjunto en un objeto concreto. Las guisas, como las sustancias leibnizianas, carecen de materia prima, están hechas exclusivamente de propiedades. La teoría de Castañeda también adopta la idea de Meinong (1981) de que la existencia es una característica que puede o no tener un objeto. Hay objetos existentes, como el rey de Noruega; y objetos no existentes, como la montaña de oro o el cuadrado redondo. Por último, la teoría de las guisas también tiene algo que decir acerca de la identidad y, en particular, de algunos de los problemas que encontramos en el lenguaje natural con respecto a esta peculiar relación.

La ontología superior puede ampliarse más si tomamos en cuenta, además de los tres significados de "ser" antes señalados, otros dos verbos del idioma español con dimensión ontológica: "estar y "haber". "Estar" acota al existir o al haber en un lugar y/o tiempo (*e.g.*, "Estaré aquí apenas un par de

horas"), y ciñe la predicación a una situación más o menos estable pero contingente (*e.g.*, "La pera está madura"). En los alrededores de "estar" se halla "estado", que significa una circunstancia que permanece sin cambio, y "estancia", en la que también podemos encontrar resonancias ontológicas. Por último, además de los usos de "haber" como verbo que significa existencia (*e.g.*, "Hay un Dios"), existen otros dos sentidos con relevancia ontológica: cuando significa ocurrencia (*e.g.*,"Hubo un incendio en el pueblo") y cuando significa presencia (*e.g.*, "Hay alguien por aquí"). Cerca de "haber" están "habitar" y "habitación", palabras con resonancias ontológicas. No está de más recordar que el haber y el estar han sido estudiados en la ontología hispanoamericana. Sobre el *haber* han escrito Ortega (1974), Zubiri (1962), Ferrater Mora (1967), Basave (1982) y Peña (1992). Sobre el *estar* han escrito Ortega (1962), Marías (1955), García Bacca (1963) y Xirau (1985).

Sobre el *estar* podría decirse que es un *modo* de la existencia de los entes y, por lo tanto, no tiene el mismo nivel de los conceptos ontológicos superiores (*i.e.*, el ente, la esencia, la predicación y la identidad). Sin embargo, esto no impide que el haber sea un objeto de estudio de la ontología superior, ya que ésta debe ocuparse de las características últimas de las extensiones de los conceptos ontológicos superiores. En este sentido, el *estar* desempeñaría en la ontología superior un papel semejante al que tienen la *posibilidad* o la *gradualidad*. Lo mismo puede decirse del *haber* que, cuando significa ocurrencia o presencia, nos señalaría modalidades últimas de la existencia de sucesos o de entes espacio-temporales. Sin embargo, una diferencia importante entre la posibilidad y la gradualidad, por un lado, y el estar y el haber, por el otro, es que los primeros han sido desarrollados de una manera formal y técnica (pensemos, por ejemplo, en los trabajos de Lewis (1986) y de Peña (1992), respectivamente) mientras que el estar y el haber no han tenido este tratamiento –lo que no significa, claro, que no hayan sido estudiados con profundidad–. Otro concepto que podría decirse que pertenece a la ontología superior y que ha recibido un tratamiento formal es el del *no*. La ontología, diríase, ha de ocuparse no sólo de lo existente, sino de lo no existente, no sólo de la condición de que un objeto tenga una

propiedad, sino de la condición de que no la tenga. La vía de lo que podríamos llamar *ontología negativa* ha tenido practicantes ilustres, pero han sido pocos y alrededor del *no* flota todavía un halo de misterio.

4. *Ontología trascendental*

Hemos visto que la ontología superior no se ocupa del concepto último de ser, sino de los conceptos ontológicos superiores; sin embargo, quienes insisten en defender la tesis de que hay un concepto unívoco de ser que está por encima de los conceptos ontológicos superiores han afirmado que hay una manera oblicua de que la ontología diga algo más sobre ese concepto último si tomamos en cuenta los conceptos que los escolásticos han llamado *trascendentales*.

Los trascendentales no son sinónimos del concepto de ser, pero son coextensivos de éste; es decir, abarcan lo mismo. Por ejemplo, hay un uso de la palabra "verdadero" que nos permite decir que todo lo que tiene ser es verdadero y que todo lo verdadero tiene ser. Según los escolásticos, los conceptos trascendentales están por encima de las categorías, es decir, de los géneros más altos. Todo lo que es y el ser mismo poseen lo expresado por dichos conceptos de una manera única –es decir, no lo poseen como un perro posee las propiedades de ser un animal o de ser dócil–. Tomás de Aquino (1979) sostiene que son cinco los trascendentales: *res*, *aliquid*, *unum*, *verum* y *bonum*. Todo lo que hay es una cosa, un algo, una unidad, algo verdadero y algo bueno.

Varias escuelas filosóficas contemporáneas han expulsado la verdad y el bien de la ontología. De la verdad se diría que es un concepto semántico, no ontológico. Del bien, que pertenece a las esferas de la acción personal o de la organización social y, por lo tanto, no tiene la altura de un concepto ontológico genuino. De los demás trascendentales que menciona santo Tomás se ha dicho poco en años recientes.

Más allá de la cuestión de cuáles sean los trascendentales, pienso que la ontología moderna y contemporánea ha hecho mal en descuidarlos. No podemos elucidar los conceptos ontológicos superiores sin al menos algunos de los trascendentales

enlistados por Tomás de Aquino. Por ejemplo, podría sostenerse que el concepto de ente no puede esclarecerse sin los de *cosa, algo* y *unidad*. Y también podría decirse que los conceptos de *cosa* o *unidad* remiten, a su vez, al de *ente*. Doy otro ejemplo del que me he ocupado en otro sitio (Hurtado 1998): en la ontología analítica se ha pretendido esclarecer el concepto de existencia mediante la noción de cuantificación; pero para comprender a fondo esta noción se requiere hacer lo mismo con la de variable. ¿Qué es una *x*? No es un nombre, pero puede ser sustituida por un nombre. La *x*, para decirlo de alguna manera, es el símbolo de *algo*, de un *uno cualquiera*. También en la lógica formal hay trascendentales.

Suárez (1960) reduce los trascendentales a tres: *unum, verum* y *bonum*. Una razón para eliminar *res* y *aliquid* es la defensa de la llamada "distinción modal". Un modo se distingue de aquello que modifica no como una cosa se distingue de otra. El modo es, pero no es una cosa aparte de lo que él modifica; no es una *res* y tampoco tiene *alicuidad*. Tiene, sin embargo, unidad, mas no la unidad de una cosa, sino de un modo; esto es, tiene lo que podríamos llamar unidad modal, que es, por decirlo de alguna manera, más débil que la unidad real, pero quizá mayor que la unidad que tendría, digamos, un agregado; por ejemplo, un montón de piedras en el campo (sobre esto, véase Hurtado 1999).

5. *Ontología categorial*

El concepto de ser no es, según Aristóteles (1990), un concepto unívoco, no es un género. El ser se dice de manera análoga de las categorías, que son los géneros últimos, *i.e.* los conceptos unívocos de mayor altura (aunque habría que recordar que en la tradición aristotélica, de todas las categorías, la de sustancia es de la que se dice el ser con mayor propiedad). Imaginemos que quisiéramos guardar en un almacén enorme todo lo que tiene algún grado de ser. Imaginemos, también, que queremos tener una clasificación de todos estos seres. Habría diversos *niveles* de clasificación; por ejemplo, podríamos clasificar a un perro en el pasillo de los mamíferos, que a su vez estará en la sección de los animales, la cual está dentro del área de los seres vivos, etc. Las categorías serían, desde esta perspectiva,

los conceptos últimos –*i.e.* los de más alto nivel– en los que cae todo lo que hay (o no hay).

La primera teoría de las categorías la ofreció Aristóteles en *De interpretatione* (1988). La lista de categorías que se da en ese texto es la siguiente: sustancia (que a su vez se divide en sustancia primera y en sustancia segunda), cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, estado, acción y pasión. El método que utilizó Aristóteles para determinar las categorías fue lingüístico; para ser más precisos, en él se clasifican los tipos de preguntas que podemos hacer sobre algo. Otras listas de categorías pueden ofrecerse si se adoptan otros criterios de elección. El mismo Aristóteles dio otras listas de categorías, y ha habido muchas tablas de categorías a lo largo de la historia de la filosofía. Podría pensarse, por lo tanto, que cualquier clasificación categorial que se proponga será, en cierta medida, relativa a los propósitos con los que se ha llevado a cabo. ¿Acaso no hay categorías últimas en la realidad? Y si las hay, ¿cómo podremos conocerlas?

Una de las maneras en las que se ha intentado responder a las dos preguntas anteriores es mediante la llamada *ontología formal* (el término es husserliano, pero la implementación más común ha sido russelliana). Según ella, los tipos de símbolos del lenguaje lógico y de sus combinaciones admitidas corresponden a los tipos de cosas que hay y de sus agregados. En otras palabras, la lógica sería el modelo de una teoría de las categorías y de los complejos. Esta ontología formal asume que el mundo tiene una estructura lógica que es la misma del lenguaje (aunque esta estructura, como enseña la teoría de las descripciones de Russell (1973), no sea la misma de la gramática superficial). Wittgenstein (1991) encontraba en la lógica –como otros en la poesía– una manera de *mostrar* lo que no puede *decirse*: las características más profundas del ser serían develadas por el simbolismo. Un problema de este proyecto es que pueden atribuirse distintas estructuras lógicas al lenguaje, de acuerdo con los intereses inferenciales que se tenga en cada caso. La oración "Lucas ama a Leonor" puede ser de la forma "*p*" o de la forma "*Fx*" o de la forma "*Rxy*". También podemos atribuir distintas estructuras de acuerdo con el cálculo lógico que aceptemos (*e.g.*, la lógica combinatoria utilizada por Peña

(1987) nos ofrece una estructura asaz distinta de la de la lógica estándar). La pregunta es, entonces: ¿cuál de todas las formalizaciones es la ontológicamente perspicua? Podrían ofrecerse diversos criterios empíricos, pragmáticos o *a priori* para responder esta cuestión. Pero ¿cómo elegir entre ellos? Otra solución es afirmar que la estructura ontológica del mundo no tiene que ser equivalente a la estructura del lenguaje; pero esto nos devuelve al problema original de cómo saber cuál es —si es que la hay— la estructura categorial del mundo.

Se ha dicho —sobre todo en algunos sectores de la filosofía anglosajona reciente— que la ontología no es más que una teoría de las categorías (*vid. e.g.* Grossman 1983). Quienes sostienen lo anterior descartan, por diversas razones, no sólo el estudio del concepto último de ser, sino de los que he llamado conceptos ontológicos superiores y de los trascendentales.

A mí me parece que limitar la ontología a la teoría de las categorías es incorrecto. La comprensión de las categorías requiere la comprensión previa de los conceptos ontológicos superiores; por ejemplo, el esclarecimiento de la distinción entre las categorías de objeto y de propiedad depende del concepto ontológico superior de predicación, *i.e.* del ser en su modalidad de verbo copulativo. Una ontología categorial que no se apoye en una ontología trascendental y en una ontología superior será una mera taxonomía sin peso metafísico. Podría responderse que, en ocasiones, la dirección de dependencia es inversa; por ejemplo, la comprensión del concepto superior de la identidad depende, en alguna instancia, del esclarecimiento de la categoría de relación. Pero aun concediendo que la ontología superior y trascendental no puedan formularse sin una teoría de las categorías, de esto no se sigue que ésta se baste por sí sola o que sea más básica que ellas.

6. *Ontología regional*

Por debajo de la ontología categorial general se hallaría lo que, a partir de Husserl (1982), se denomina *ontología regional*, que se ocupa de las esencias o los principios ontológicos de una región ontológica. Una ontología de las personas, por ejemplo, interesaría por de la región de la realidad ocupada exclusivamente por éstas. Las fronteras de las regiones ontológicas pue-

den trazarse de distintas maneras. Una de ellas es mediante la jerarquización de los entes de acuerdo con su grado de realidad, abstracción o perfección. Otra manera de determinar las fronteras sería estratificar el mundo según los tipos de leyes últimas que operan en cada región: psicológicas, biológicas, físicas, etc. Un ejemplo, de esta labor es entre otros, la ontología formal del derecho de García Máynez (1953), que explicita las leyes ontológico-formales de la región de la realidad constituida por los actos jurídicamente permitidos y prohibidos.

La ontología tal como la entendía Quine (1963) –*i.e.* como la determinación de los tipos de entidades presupuestos por las teorías científicas particulares– también puede verse como una especie de ontología categorial-regional, a saber, de la región de la realidad de la que se ocupa cada teoría. La posición de Quine es cercana a la de Carnap (1950), que rechazaba la ontología tradicional con base en su distinción entre las cuestiones internas y las externas con respecto a un marco teórico dado. Hay algo en la distinción carnapiana y en su rechazo de la ontología tradicional que recuerda la distinción kantiana entre fenómeno y nóumeno y el rechazo kantiano de la ontología de Wolff. La idea de fondo es que del mundo tal como es en sí no se puede hablar, sólo del mundo tal como lo organizamos desde un marco conceptual específico. De esto se infiere que toda ontología ha de ser la ontología de una teoría, y como no puede haber una teoría sobre el todo –como no existe el marco conceptual último que aún aceptaba Kant–, se concluye que toda ontología ha de ser regional.

Para un filósofo con inclinaciones puristas, las ontologías regionales no serían ontologías genuinas; para uno de tendencias austeras, en cambio, las únicas ontologías factibles pueden ser las regionales. ¿Hasta qué punto puede llegar a ser regional una ontología? Un ejemplo de ontología *micro*rregional es la ontología del mexicano de Uranga (1952). A la objeción predecible de que no puede haber una ontología del mexicano, Uranga respondía: el estudio del ser debe partir, como decía Heidegger, de aquel que hace la pregunta por el ser, es decir, del hombre; pero no hay un hombre en abstracto, sino distintas modalidades de su existencia, y una de ellas, privilegiada por su transparencia ontológica, es la mexicanidad.

7. *Final*

En este ensayo he ofrecido un mapa de las vías de la ontología y he distinguido cinco rutas de ellas. La primera y más ambiciosa es la de la ontología pura. El problema con esta vía es que nos deja con casi nada que decir. Las vías de la ontología superior son más largas y anchas; creo que si se trabajara más en su interconexión podríamos aproximarnos a una comprensión del ser en su máxima generalidad. Por otra parte, las vías de la ontología trascendental están algo olvidadas y requieren actualización; ésta es, me parece, una de las tareas más urgentes de la ontología actual. Las vías de la ontología categorial son algo más fáciles de recorrer y se han extendido mucho en los últimos años, pero, según he afirmado, no podemos conformarnos con quedarnos en ellas. Por último, las vías de la ontología regional son quizá las más accesibles, aunque a veces quedan lejos de las rutas principales. Mi comentario final es que cada una de las vías es indispensable y que ha sido un error restringirse a una o a unas cuantas de ellas. El destino de la trayectoria ontológica no es un punto al que se llegue en línea recta, sino un área que sólo puede ser cubierta por numerosas veredas.

Por último, me referiré a una inquietud que podría planteárseme al final de este ensayo. ¿Acaso no son sino ruinas las vías de la ontología? No son pocos los que piensan que la ontología es cosa del pasado, que lo ha sido, por lo menos, desde mediados del siglo XVIII. El derrumbe fue tan estrepitoso, dirían, que no quedó nada en pie, nada que rescatar de los escombros; la ontología pertenece, pues, a una época arcaica de la humanidad y volver a ella sería pecar de ignorancia, nostalgia o extravagancia. Mi opinión –como lo imaginará el lector– es distinta. No se trata de retornar a la ontología porque, en realidad, jamás la hemos dejado. Es cierto que hay quienes insisten en que debemos desalojar la estación ontológica, ya que las vías no llevan a ningún lado; pero si no la hemos abandonado –si no se la ha tragado la jungla de la historia– es porque no se nos ha convencido de que las vías acaban en un páramo. Además, no deja de resultar sospechoso –o al menos así me lo parece– que quienes nos invitan a dejarla jamás se alejan

demasiado de ella. En uno de sus cuentos más conocidos, Juan José Arreola (1952) narra la historia de un hombre que espera un tren del que no se sabe cuándo llegará y quizá nunca lo haga. Quienes hacemos ontología podemos sentirnos en una situación semejante; creemos que el tren viene en camino, pero que lo hace muy lentamente. Llevamos siglos haciendo ontología y, sin embargo, quizá aún sea poco tiempo para obtener mayores resultados. Mientras tanto, la estación ha ido creciendo, se ha llenado de viajeros de toda índole, se ha convertido en el barrio antiguo de nuestra *civitas* filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, 1990, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid.

——, 1988, *Tratados de lógica*, introd., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartin, Gredos, Madrid, vol. 1 (Biblioteca Clásica).

Arreola, J.J., 1952, "El guardagujas", *Confabulario*, Fondo de Cultura Económica, México.

Basave Fernández del Valle, A., 1982, *Tratado de metafísica. Teoría de la "habencia"*, Limusa, México.

Bergmann, G., 1992, *New Foundations of Ontology*, University of Wisconsin Press, Madison.

Carnap, R., 1950, "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, pp. 20–40.

Castañeda, H.-N., 1989, *Thinking, Language and Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Ferrater Mora, J., 1979, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid.

Gaos, J., 1958, *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México.

García Bacca, J.D., 1963, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México.

García Máynez, E., 1953, *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gilson, É., 1951, *El ser y la esencia*, trad. Leandro de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires.

Grossman, R., 1983, *The Categorial Structure of the World*, Routledge, Londres.

Hartmann, N., 1954, *Ontología I, Fundamentos*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

Hegel, G.W.H., 1973, *Lógica*, trad. Antonio Zozaya, Ricardo Aguilera, Madrid.

Heidegger, M., 1996, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. Xavier Zubiri, Fausto, Buenos Aires.

——, 1971, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México (1996).

Hurtado, G., 1999, "Entes y modos en las *Disputaciones metafísicas*", en A. Cardoso, A. Martins y L. Ribeiro Santos (comps.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Colibri, Lisboa.

——, 1998, *Proposiciones russellianas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Husserl, E., 1982, *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid

Lewis, D., 1986, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford.

Marcel, G., 1959, *El misterio ontológico. Posición y aproximaciones concretas*, trad., pról. y notas de Lucía Piosek Prebisch, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional del Tucumán, Tucumán.

Marías, J., 1955, *Ensayos de convivencia*, Sudamericana, Madrid.

Meinong, A., 1981, *Teoría del objeto*, trad. Eduardo García Máynez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México (Cuadernos de Crítica, 13).

Ortega y Gasset, J., 1974, *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente, Madrid.

Peña, L., 1992, *Hallazgos filosóficos*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

——,1987, *Fundamentos de ontología dialéctica*, Siglo XXI, Madrid.

Quine, W.V.O., 1963, *Desde un punto de vista lógico*, trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona. .

Russell, B., 1973, "Sobre la denotación", en T. Simpson (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI, México.

Suárez, F., 1960, *Disputaciones metafísicas*, ed. y trad. Sergio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon, Gredos, Madrid.

Tomás de Aquino, santo, 1979, "De la verdad", en C. Fernández (comp.), *Los filósofos medievales*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Uranga, E., 1952, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa, México.

Wittgenstein, L., 1991, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid.

Xirau, R., 1985, *El tiempo vivido: acerca de "estar"*, Joaquín Mortiz, México.

Zubiri, X., 1962, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid.

ONTOLOGÍA

BARRY SMITH

1. *Ontología filosófica*

La ontología, en cuanto rama de la filosofía, es la ciencia de lo que es, de las clases y estructuras de los objetos, las propiedades, los sucesos, los procesos y las relaciones en cada área de la realidad. El término 'ontología' suele ser usado por los filósofos como sinónimo de 'metafísica' (una etiqueta que literalmente significa: "lo que está después de la *Física*"), término empleado por los primeros estudiosos de Aristóteles para referirse a lo que él mismo denominaba "filosofía primera". Algunas veces, 'ontología' se usa en un sentido amplio para hacer referencia al estudio de lo que *podría* existir. En este caso, 'metafísica' significa el estudio acerca de cuál de las diversas ontologías posibles es, de hecho, verdadera (Ingarden 1964). El término 'ontología' (en latín, *ontologia*) fue acuñado en 1613, de manera independiente, por dos filósofos: Rudolf Göckel (Goclenius), en su *Lexicon philosophicum*, y Jacob Lorhard (Lorhardus), en su *Theatrum philosophicum*. Según registra el *Oxford English Dictionary*, la primera aparición del vocablo en inglés se encuentra en el diccionario de Bailey de 1721, en el cual se define la ontología como "el estudio del ser en abstracto".

La ontología busca dar una clasificación definitiva y exhaustiva de las entidades en todas las esferas del ser. La clasificación debe ser definitiva en el sentido de que pueda servir de respuesta a preguntas como: ¿qué clases de entidades se necesitan para dar una descripción y una explicación completas de todos los sucesos que ocurren en el universo? O bien: ¿qué clases de entidades se necesitan para dar cuenta de aquello que hace verdaderas todas las verdades? Debe ser exhaustiva en el sentido de que todos los tipos de entidades han de ser

incluidos en la clasificación, incluyendo también los tipos de relaciones que vinculan a las entidades para formar todos mayores.

Las distintas escuelas filosóficas ofrecen diferentes enfoques para llegar a tales clasificaciones. Una división importante se da entre los que podríamos llamar sustancialistas y fluxistas, es decir, entre aquellos que conciben la ontología como una disciplina basada en las sustancias o cosas (o entidades continuantes) y aquellos que prefieren una ontología centrada en sucesos o procesos (o entidades ocurrentes) Otra división se da entre los que podríamos denominar adecuatistas y los reduccionistas. Los adecuatistas buscan una taxonomía de las entidades que existen en la realidad, en todos los niveles de agregación, desde lo microfísico hasta lo cosmológico, incluyendo asimismo el mundo intermedio de entidades de la escala humana que existe entre aquéllos (el *mesocosmos*). Los reduccionistas ven la realidad en términos de un nivel privilegiado de cosas existentes; buscan establecer cuál es el "mobiliario último del universo" descomponiendo la realidad en sus elementos constitutivos más simples, o bien buscan "reducir" de alguna otra manera la patente variedad de tipos de entidades que existen en la realidad.

La obra de ontólogos adecuatistas tales como Aristóteles, Ingarden (1964) y Chisholm (1996) será de suma importancia para nosotros aquí. Sus taxonomías son comparables, en muchos aspectos, a las producidas por ciencias como la biología o la química, aunque son, por supuesto, radicalmente más generales. Los adecuatistas trascienden la dicotomía entre el sustancialismo y el fluxismo, ya que aceptan tanto la categoría de los continuantes como la de los ocurrentes. Los adecuatistas estudian la totalidad de aquellos objetos, propiedades, procesos y relaciones que constituyen el mundo en varios niveles de enfoque y granularidad, y cuyas distintas partes y momentos son estudiados por las diferentes ciencias. Para el adecuatista, la ontología es, entonces, una labor descriptiva. Es por ello que la ontología se distingue de las ciencias especiales no sólo en su radical generalidad, sino también en su finalidad o enfoque: no busca la predicación ni la explicación, sino más bien la taxonomía y la descripción.

2. *Métodos de la ontología*

Los métodos de la ontología —que de aquí en adelante será entendida, en contextos filosóficos, en el sentido adecuatista— son los métodos de la filosofía en general. Tales métodos incluyen el desarrollo de teorías de mayor o menor alcance, así como la contrastación y el refinamiento de estas teorías evaluándolas, ya sea a través de contraejemplos o bien contrastándolas con los resultados de la ciencia. Estos métodos ya le eran familiares al propio Aristóteles.

En el transcurso del siglo XX surgió una gama de nuevas herramientas formales que quedaron al alcance de los ontólogos para el desarrollo y la contrastación de sus teorías. Los ontólogos actuales cuentan con una variedad de marcos formales (derivados del álgebra, la teoría de las categorías, la mereología, la teoría de conjuntos, la topología) en cuyos términos pueden elaborar sus teorías. Estas nuevas herramientas formales, junto con el lenguaje de la lógica formal, permiten a los filósofos expresar principios y definiciones intuitivos de manera clara y rigurosa, así como someter a prueba la consistencia y la completitud lógicas de aquellas teorías a través de la aplicación de los métodos de la semántica formal.

3. *Compromiso ontológico*

Para crear representaciones efectivas es una ventaja saber algo acerca de las cosas y los procesos que se intenta representar. (Podemos llamar a esto el *Credo del Ontólogo.*) El intento por satisfacer este credo ha llevado a los filósofos a ser oportunistas al máximo en cuanto a las fuentes de las cuales se nutren para explorar y teorizar sobre la realidad. Esas fuentes han incluido desde la elaboración de comentarios acerca de textos antiguos, hasta la reflexión sobre nuestros usos lingüísticos cuando hablamos de entidades en dominios de distintos tipos. Sin embargo, cada vez más, los filósofos se han vuelto hacia la ciencia aceptando el supuesto de que una vía, o quizá la única vía generalmente confiable de descubrir algo acerca de las cosas y procesos en un dominio dado es ver qué dicen los científicos al respecto. Algunos filósofos han pensado, de hecho, que la

forma de hacer ontología es exclusivamente mediante la investigación de teorías científicas.

En relación con esto surgió, con la obra de Quine (1953), una nueva concepción del método propio de la ontología, según la cual la tarea del ontólogo es establecer con qué tipos de entidades se comprometen los científicos al elaborar sus teorías. El ontólogo estudia el mundo derivando conclusiones a partir de las teorías de las ciencias naturales, las cuales son, según Quine, nuestras mejores fuentes de conocimiento acerca de cómo es el mundo. Tales teorías son extensiones de las teorías que elaboramos y empleamos, de manera informal, en la vida cotidiana, pero han sido desarrolladas poniendo más atención en aquellas clases especiales de evidencia que confieren un mayor grado de probabilidad a las afirmaciones hechas. Quine, o al menos el Quine de 1953 (en este caso estoy dejando de lado las ideas de Quine en temas tales como la relatividad ontológica y la indeterminación de la traducción) aún toma en serio la ontología. Su finalidad es emplear la ciencia para propósitos ontológicos, lo cual significa: encontrar la ontología *en* las teorías científicas. La ontología es, entonces, una red de afirmaciones derivadas de las ciencias naturales, sobre lo que existe, junto con el intento por establecer qué tipos de entidades son las más básicas. Cada ciencia natural tiene, según Quine, un repertorio preferido de tipos de objetos con cuya existencia se compromete, y cada una de estas teorías expresa tan sólo una ontología parcial. Esta última es definida por el vocabulario de la teoría correspondiente y (lo que es más importante para Quine) por su formalización canónica en el lenguaje de la lógica de primer orden. Nótese que, para el propio Quine, la ontología no es el metaestudio de los compromisos o presuposiciones ontológicos expresados en las distintas teorías de las ciencias naturales; la ontología es, más bien, esos mismos compromisos. Quine se mueve al metanivel, realizando un ascenso semántico para considerar los enunciados de una teoría, solamente cuando se propone establecer aquellas expresiones que contienen, de manera definitiva, sus compromisos. Quine elige el lenguaje de la lógica de primer orden como el medio de representación canónica no por una devoción dogmática hacia este lenguaje en particular, sino más bien porque él sos-

tiene que la lógica de primer orden es la única forma realmente clara de lenguaje. La lógica de primer orden es, en sí misma, sólo una reglamentación de algunas partes correspondientes del lenguaje ordinario, una reglamentación de la cual, a decir de Quine, se han eliminado rasgos problemáticos desde un punto de vista lógico. Quine argumenta que entonces únicamente las variables ligadas de una teoría son las que contienen su compromiso existencial definitivo. Enunciados como "Los caballos existen", "Los números existen", "Los electrones existen" son los que desempeñan esta función. Su llamado "criterio de compromiso ontológico" es capturado en el eslogan: *Ser es ser el valor de una variable ligada.* Esto no debería tomarse en el sentido de reducir la existencia misma a un asunto meramente lógico-lingüístico. Más bien debe interpretarse en términos prácticos: para determinar cuáles son los compromisos ontológicos de una teoría científica, es necesario determinar los valores de las variables cuantificadas usadas en su formalización canónica.

Por lo tanto, el proyecto de Quine queda mejor caracterizado como una continuación de la ontología en el sentido tradicional, y no como una reducción de la ontología al estudio del lenguaje científico. Cuando se ve bajo esta luz, sin embargo, se percibe que tal proyecto necesita con urgencia ser complementado. La razón es que los objetos de las teorías científicas son específicos de cada disciplina. Esto significa que las *relaciones* entre objetos que pertenecen a diferentes dominios disciplinares quedan fuera de los límites de la ontología quineana. Solamente algo como una teoría *filosófica* de cómo las diferentes teorías científicas (o sus objetos) se relacionan entre sí puede cumplir la labor de proveer un inventario de todos los tipos de entidades en la realidad. Quine mismo se resistiría a aceptar esta última conclusión. Para él, lo mejor que podemos lograr en ontología se encuentra en los enunciados cuantificados de teorías particulares, teorías apoyadas en la mejor evidencia que podamos reunir. No podemos ir más allá de las teorías particulares disponibles; no hay manera de armonizar y unificar sus respectivas afirmaciones.

4. *Metafísica internista frente a metafísica externista*

Quine es un filósofo realista. Él cree en un mundo más allá del lenguaje y las creencias, un mundo que podemos comprender gracias a las teorías de la ciencia natural. Sin embargo, existe otra corriente en la filosofía analítica del siglo XX, una corriente a menudo asociada con Quine pero que más bien fue inspirada por Kant y expuesta por pensadores como Carnap y Putnam, según los cuales la ontología es una metadisciplina que se ocupa no del mundo mismo, sino solamente de teorías, lenguajes o sistemas de creencias. La ontología en cuanto ciencia de la realidad –la disciplina que tales filósofos denominan "metafísica externista"– es imposible. Según ellos, lo más que podemos alcanzar es una *metafísica internista*, que significa, precisamente, el estudio de los compromisos ontológicos de teorías o sistemas de creencias específicos. La metafísica descriptiva de Strawson sería un ejemplo de metafísica internista. Asimismo, la teoría semántica de modelos a menudo se interpreta, de manera implícita, en términos internistas –la idea es que no podemos entender de qué trata realmente un lenguaje o una teoría dada, pero podemos construir *modelos* con propiedades más o menos adecuadas–. Lo que nunca podremos hacer es comparar tales modelos con una realidad independiente. De este modo, la ontología, en el sentido filosófico tradicional, es reemplazada por el estudio de cómo un determinado lenguaje o una ciencia dada conceptualiza cierto dominio. Se convierte en la teoría del contenido ontológico de ciertas representaciones. Los ontólogos tradicionales buscan principios que sean verdaderos de la realidad misma; en cambio, los metafísicos internistas buscan extraer principios a partir de materias o teorías. Los principios así extraídos pueden ser verdaderos o no, pero esto no interesa a los metafísicos internistas, ya que la importancia de tales principios radica en otra cosa –por ejemplo, en dar cuenta adecuadamente del sistema taxonómico usado por los hablantes de un lenguaje dado o por los científicos de cierta disciplina–.

Recientemente, en un desarrollo que difícilmente han notado los filósofos, ciertas disciplinas extrafilosóficas han propuesto una concepción de la tarea del ontólogo cercana a la de

Carnap y Putnam, pues lingüistas, psicólogos y antropólogos han intentado extraer los compromisos ontológicos ("ontologías", en plural) de diferentes culturas y grupos. De tal forma, han buscado establecer la ontología subyacente al sentido común o a las teorías populares de varios tipos empleando los métodos empíricos de las ciencias cognitivas (véanse, por ejemplo, Keil 1979, y Spelke 1990). Psicólogos y antropólogos se han propuesto establecer cuáles son los compromisos ontológicos de individuos o culturas humanas enteras en su cognición cotidiana, de manera muy similar a aquella en la que los filósofos de la ciencia inspirados por Quine han intentado extraer los compromisos ontológicos de las ciencias naturales.

Para Quine era razonable identificar el estudio de la ontología –la búsqueda de respuestas a la pregunta "¿qué existe?"– con el estudio de los compromisos ontológicos de los científicos naturales. Esto se debe a que es razonable la hipótesis de que todas las ciencias naturales son, en gran medida, consistentes entre sí. Más aún, la identificación de la ontología con los compromisos ontológicos continúa pareciendo razonable cuando se toman en cuenta no sólo las ciencias naturales, sino también ciertos compromisos del sentido común generalmente compartidos –por ejemplo, que las *mesas*, las *sillas* y las *personas* existen–, pues estas taxonomías de objetos basadas en el sentido común son compatibles con aquellas de la teoría científica sólo si tenemos el cuidado de tomar en cuenta las diferentes granularidades en las cuales opera cada una (Forguson 1989, Omnès 1999, Smith y Brogaard 2002).

Resulta crucial, sin embargo, que la unión de la ontología y los compromisos ontológicos se vuelva notoriamente menos defendible cuando se incluyen los compromisos ontológicos de varios grupos de especialistas *no* científicos. ¿Cómo vamos a tratar, desde el punto de vista ontológico, los compromisos de astrólogos, clarividentes o de quienes creen en los duendes? Retomaremos esta cuestión más adelante.

5. *Ontología e informática*

En otro desarrollo relacionado, tampoco notado por los filósofos, el término 'ontología' ha ganado popularidad en el área de la computación y las ciencias de la información.

La principal tarea de la nueva 'ontología' deriva de lo que podríamos llamar el problema de la Torre de Babel. Diversos grupos de diseñadores de sistemas de bases de datos y bases de conocimiento tienen sus propios términos y conceptos idiosincrásicos mediante los cuales construyen marcos para la representación de la información. Distintas bases de datos pueden usar etiquetas idénticas pero con diferentes significados; o bien, el mismo significado puede ser expresado con nombres distintos. Debido a que cada vez grupos más diversos se dedican al intercambio y la traducción de variedades cada vez más diversas de información, los obstáculos para reunir toda esta información en un solo sistema aumentan geométricamente. Es necesario hallar métodos para resolver las incompatibilidades terminológicas y conceptuales que inevitablemente surgen.

Inicialmente, las incompatibilidades se solucionaban caso por caso. Sin embargo, poco a poco se reconoció que la creación, de una vez por todas, de una ontología básica común —una taxonomía de entidades compartida por todos— podría ofrecer ventajas significativas en comparación con el método casuístico, y el término 'ontología' empezó a ser usado por los científicos de la información para describir la construcción de una descripción canónica de este tipo. Una ontología es, en este contexto, un diccionario de términos formulados en una sintaxis canónica y con definiciones comúnmente aceptadas, el cual tiene por objeto generar un marco léxico o taxonómico para la representación del conocimiento tal que pueda ser compartido por distintas comunidades de sistemas de información. De manera más ambiciosa, una ontología es una teoría formal que no sólo incluye definiciones, sino también un marco de axiomas en su apoyo (quizá los axiomas mismos provean definiciones implícitas de los términos incluidos).

Los métodos empleados en la construcción de ontologías así concebidas se derivan, por un lado, a partir de iniciativas anteriores en los sistemas de manejo de base de datos. Pero también incluyen métodos similares a aquellos empleados en filosofía (como se describen en Hayes 1985); por ejemplo, los métodos usados por los lógicos cuando desarrollan teorías semánticas formales.

6. *Ontologías de nivel superior*

Las ventajas potenciales de la ontología concebida para el manejo de información resultan obvias. Cada grupo de analistas de datos sólo una vez tendría que hacer compatibles sus términos y conceptos con aquellos usados por otros analistas –es decir, solamente tendría que calibrar sus resultados en términos de un solo lenguaje canónico fundamental–. Si todas las bases de datos se calibraran en términos de una sola ontología común (un solo conjunto de categorías consistente, estable y altamente expresivo), surgiría entonces la posibilidad de impulsar el esfuerzo de miles de años-persona invertidos en crear recursos de bases de datos separados, de manera tal que se generara, de forma más o menos automática, una sola base de conocimiento integrado en una escala hasta hoy inimaginable. Con ello se haría realidad el antiguo sueño filosófico de la Gran Enciclopedia que abarca todo el saber dentro de un solo sistema.

Por desgracia, los obstáculos para la construcción de una ontología compartida son prodigiosos. Considérese la tarea de establecer una ontología común de la historia mundial. Esto requeriría un marco neutral y común para toda descripción de hechos históricos, lo cual requeriría, a su vez, que todos los sistemas legales y políticos, los derechos, las creencias, los poderes, etcétera, fuesen comprendidos dentro de una sola y perspicua lista de categorías.

Añádanse a esto las dificultades que surgen al momento de adoptar tal ontología común. Para ser ampliamente aceptada, una ontología debe ser neutral respecto de diferentes comunidades de datos, y existe, según lo indica la experiencia, un tira y afloja formidable entre este requisito de neutralidad y aquel otro según el cual la ontología debe tener el máximo alcance y poder expresivo –esto es, que debe contener definiciones canónicas para el mayor número posible de términos–. Una solución para este problema es la idea de una ontología de nivel superior, la cual se limitaría a la especificación de categorías muy generales (independientes de cualquier dominio) como serían: tiempo, espacio, inherencia, instanciación, identidad, medida, cantidad, dependencia funcional, proceso, suce-



so, atributo, límite, etc.[1] La ontología de nivel superior estaría diseñada, entonces, para servir como el esqueleto común, el cual sería completado por la labor de los ontólogos que trabajan en dominios más especializados, por ejemplo, en las ontologías de la geografía, la medicina, la ecología, el derecho o, más específicamente todavía, las ontologías de los ambientes urbanos (Bittner 2001) o de acciones quirúrgicas (Rossi Mori *et al.* 1997).

7. *Usos de la ontología*

El proyecto inicial de construir una ontología única o, incluso, una ontología de nivel superior, que fuese a la vez no trivial y adoptada fácilmente por una amplia población de diferentes comunidades relacionadas con los sistemas de información en general ha sido abandonado. Las razones pueden resumirse de la manera siguiente. La tarea de construcción ontológica resultó ser mucho más difícil de lo que en un inicio se había previsto (y las dificultades han sido, al menos en parte, idénticas a aquellas con las cuales los ontólogos han tenido que vérselas en la filosofía durante unos dos mil años). Por otro lado, el propio mundo de los sistemas informáticos está sujeto muy a menudo a los horizontes de corto plazo propios del ámbito comercial. Esto quiere decir que los requisitos impuestos a los sistemas de información cambian rápidamente; por esta razón, entonces, el desarrollo de los correspondientes módulos de traducción ontológica no ha logrado seguir el mismo ritmo.

Con todo, la investigación sobre ontología en el mundo de los sistemas de información continúa floreciendo, y la principal causa de ello radica en el hecho de que su enfoque, tanto en la clasificación (en el análisis de tipos de objetos), como en las restricciones que deben tener las taxonomías permisibles, ha resultado ser útil de maneras no previstas por sus iniciadores (Guarino y Welty 2000). El intento por desarrollar normas terminológicas, esto es, la elaboración de especificaciones explícitas de los significados de los términos usados en dominios de aplicación tales como la medicina o el control del tráfico aéreo, no pierde nada de su urgencia ni siquiera cuando se sabe que

[1] Véase, por ejemplo, http://suo.ieee.org.

es poco probable, de entrada, realizar la meta más ambiciosa de una ontología universal común.

Considérese el siguiente ejemplo, debido a Guarino. Los estados financieros pueden ser preparados de acuerdo con las normas de la GAAP de Estados Unidos, o bien de la IASC (estos últimos, aplicados en Europa y muchos otros países).[2] A menudo, los costos se asignan a diferentes categorías de ingreso y egreso según las dos normas dependiendo de las leyes tributarias y los regímenes contables de los países involucrados. Hasta el momento, no ha sido posible desarrollar un algoritmo para la conversión automática de las declaraciones de ingresos y los estados de cuenta entre los dos sistemas, ya que mucho depende de la muy inestable jurisprudencia y de la interpretación subjetiva de los contadores. Ni siquiera este problema relativamente simple ha sido satisfactoriamente resuelto, aunque sea, *prima facie*, precisamente el tipo de cuestión en la cual la ontología podría hacer una contribución de gran impacto comercial.

8. *Si Ontek no existiera, sería necesario inventarla*

Tal vez el intento más impresionante por desarrollar una ontología —al menos, en cuanto a la mera dimensión— sea el proyecto CYC (http://www.cyc.com) iniciado por Doug Lenat, a principios de los años 1980, con el fin de formalizar el conocimiento del sentido común en una base de datos masiva que abarcara todas las cosas, desde los gobiernos hasta las madres. La ontología resultante ha sido criticada por la aparente falta de un principio que regule cómo añadir nuevos términos y teorías al edificio de la teoría base. CYC tiene la forma de una jerarquía enredada cuyo nódulo más alto se llama *Cosa*, etiqueta bajo la cual se encuentran varias particiones totales entrecruzadas; por ejemplo: *Cosa Representada* frente a *Máquina Interna*, *Objeto Individual* frente a *Colección*, *Objeto Intangible* frente a *Objeto Tangible* frente a *Objeto Compuesto Tangible e Intangible*. Ejemplos de Objetos Intangibles (*Intangible* significa "sin masa") son los conjuntos y los números. En la ontología

[2] Generally Accepted Accounting Principles e International Accounting Standards Committee, por sus siglas en inglés.

CYC, una persona es un Objeto Compuesto constituido de un cuerpo Tangible y una mente Intangible.

Para nuestros fines, es más importante el trabajo de la compañía Ontek –abreviatura de "tecnología ontológica"– que desde 1981 ha desarrollado programación de bases de datos y tecnologías de representación del conocimiento necesarias para crear sistemas automatizados de decisión –"robots de cuello blanco"– para empresas de gran escala en campos como la industria aeroespacial y la defensa. Al percatarse de que la ontología requerida para construir tales sistemas necesitaba incluir, de manera ordenada en un solo marco unificado, la gama entera de entidades abarcadas en estos distintos negocios y áreas, Ontek abordó este problema explotando sistemáticamente los recursos de la ontología en el sentido filosófico tradicional (adecuatista). Un equipo de filósofos (que incluía a David W. Smith y Peter Simons) colaboró con ingenieros en programación para construir el sistema PACIS [Plataforma para la Construcción Automatizada de Sistemas Inteligentes],[3] que tiene por objeto poner en práctica una teoría global de entidades, abarcando desde las más concretas (aeronaves, sus estructuras y los procesos implicados en su diseño y desarrollo), pasando por las que son un tanto abstractas (procesos y organizaciones empresariales, sus estructuras y las estrategias implicadas en su creación), hasta las estructuras formales excesivamente abstractas que reúnen todos esos diversos componentes.

De esta manera, Ontek ha hecho realidad, en gran medida, el proyecto esbozado por Hayes en su "Manifiesto de Física Ingenua", el cual consiste en construir una teoría formal masiva de la realidad física del sentido común, en el caso de Hayes, y que se extiende, en el caso de Ontek, para incluir no sólo las alas y las fábricas de aviones, sino también los procedimientos de planeación y contabilidad. Como Hayes insistía, si ha de lograrse un progreso a largo plazo en inteligencia artificial, es necesario abandonar los mundos de juguete de la investigación clásica en inteligencia artificial, y concentrarse, en cambio, en la tarea de formalizar los rasgos ontológicos del mundo mis-

[3] PACIS, por sus siglas en inglés: Platform for the Automated Construction of Intelligent Systems.

mo, tal como lo encuentran los adultos ocupados con la seria empresa de la vida real.

El proyecto Leipzig de ontología médica[4] también se basa en una metodología realista cercana a la de Ontek, y algo similar se puede decir del trabajo de Guarino y sus colegas en Italia. No obstante, en años recientes los más destacados ontólogos de los sistemas informáticos han abandonado el Credo del Ontólogo y, en su lugar, han adoptado una visión de la ontología como una disciplina dirigida hacia sí misma (de modo que han adoptado, en cierto sentido, una interpretación epistemologizada de la ontología, análoga a la de Carnap y Putnam). Han llegado a sostener que la ontología no se ocupa de la realidad misma, sino, más bien, de "mundos posibles alternativos", mundos que, de hecho, son definidos por los propios sistemas de información. Lo anterior no sólo significa que únicamente existen aquellas entidades representadas en el sistema (Gruber 1995), sino también que tales entidades pueden tener tan sólo aquellas propiedades que el sistema mismo pueda reconocer. Es como si Hamlet, cuyo cabello (supongamos) no se menciona en el drama de Shakespeare, no fuese simplemente ni calvo ni no calvo, sino que, de algún modo, careciese por completo de propiedades en cuanto al cabello.[5] Lo que esto significa, sin embargo, es que los objetos representados en el sistema (por ejemplo, las personas en una base de datos) no son objetos reales —los objetos de carne y hueso que encontramos a nuestro alrededor—. Por el contrario, son sucedáneos desnaturalizados, que poseen únicamente un número finito de propiedades (sexo, fecha de nacimiento, número de registro de la seguridad social, estado civil, ocupación y otros similares) y que, si no las tuviesen, serían completamente indeterminados con respecto a aquellos tipos de propiedades de las cuales el sistema no se ocupa.

Podemos ver que las ontologías de los sistemas de información en el sentido de Gruber no están, en lo absoluto, orientadas hacia el mundo de los objetos. Más bien, se centran en nuestros conceptos, lenguajes o modelos mentales (o bien, en

[4] Véanse http://ifomis.de, y Degen *et al.* 2001.

[5] Compárese Ingarden 1973 sobre el "lugar de indeterminación" dentro del estrato de los objetos representados de una obra literaria.

una interpretación menos caritativa, el reino de los objetos y el de los conceptos están simplemente confundidos). Bajo esta luz interpretaremos pasajes como el siguiente:

> una ontología es una descripción (como la especificación formal de un programa) de los conceptos y las relaciones que pueden existir para un agente o una comunidad de agentes. Esta definición es consistente con el empleo de la ontología en cuanto conjunto de definiciones de conceptos, pero es más general. Y es, ciertamente, un sentido diferente del que entraña el uso filosófico de este término. (Gruber, s/a)

9. *Conceptualizaciones*

El moderno uso de 'ontología' como si significara solamente "modelo conceptual" está, por ahora, firmemente arraigado en muchos círculos de los sistemas de información. Debe darse crédito a Gruber por haber cristalizado el nuevo sentido del término al relacionarlo con la definición técnica de 'conceptualización', que fue introducido en Genesereth y Nilsson (1987). En Gruber (1993), se define ontología como "la especificación de una conceptualización". Genesereth y Nilsson conciben las conceptualizaciones como entidades extensionales (definidas en términos de conjuntos de relaciones) y, por consiguiente, han sido criticados bajo la premisa de que esta interpretación extensional aleja demasiado las conceptualizaciones del lenguaje natural, en el cual predominan los contextos intensionales (véase Guarino, introducción de 1998). Para nuestros propósitos actuales, sin embargo, podemos ignorar estos problemas, puesto que ganaremos una comprensión suficientemente precisa de la naturaleza de 'ontología', según lo concibe Gruber, si nos apoyamos simplemente en la explicación que él mismo ofrece de las conceptualizaciones en pasajes como el siguiente:

> Una conceptualización es una visión abstracta, simplificada, del mundo que deseamos representar para algún propósito. Toda base de conocimiento, todo sistema basado en conocimiento o todo agente de conocimiento está comprometido, explícita o implícitamente, con alguna conceptualización. (Gruber 1995)

La idea es la siguiente. Diariamente, a medida que interactuamos con el mundo, participamos en rituales y contamos historias. Empleamos sistemas de información, bases de datos, lenguajes especializados e instrumentos científicos. Compramos seguros, controlamos el tráfico, invertimos en bonos de derivados, suplicamos a los dioses de nuestros ancestros. Podemos decir que cada una estas conductas supone cierta conceptualización; esto es, supone un sistema de conceptos en términos de los cuales el universo del discurso correspondiente es dividido, de diferentes maneras, en objetos, procesos y relaciones. De este modo, en el contexto de un ritual religioso, podemos usar conceptos tales como *salvación* y *purificación*; en un contexto científico usaremos conceptos como *virus* y *óxido nitroso*; al contar cuentos usamos *duende* y *dragón*. Tales conceptualizaciones a menudo son tácitas; es decir, no han sido establecidas de ninguna manera sistemática. Pero pueden desarrollarse herramientas para especificar y clarificar los conceptos implicados, así como para establecer su estructura lógica, y en este sentido somos capaces de hacer explícita la taxonomía subyacente. Nos acercamos mucho al uso del término 'ontología', en el sentido de Gruber, si definimos una ontología como el resultado de tal clarificación; precisamente, como la especificación de una conceptualización en el sentido intuitivo descrito antes.

Ahora bien, la ontología no se ocupa del realismo ontológico, esto es, de la cuestión de si sus conceptualizaciones son *verdaderas respecto de* alguna realidad existente de manera independiente; más bien, es una empresa estrictamente pragmática. Empieza con conceptualizaciones y a partir de ellas se encamina hacia la descripción de los correspondientes dominios de objetos (también llamados "conceptos" o "clases"), concebidos estos últimos nada más que como nodos existentes en modelos de datos, o elementos de ellos, que han sido creados teniendo en mente fines prácticos específicos.



En muchos casos, los dominios tratados por los ingenieros ontológicos son ellos mismos producto de una decisión administrativa. En consecuencia, poco importa que se descuide la verdad respecto de una realidad independiente como criterio para medir la corrección de una ontología. En tales casos, el ontólogo es invitado meramente para lograr cierto grado de

adecuación a las especificaciones fijadas por el cliente, esforzándose todo lo posible por hacer justicia al hecho de que lo dicho por el cliente puede quedarse corto, por ejemplo, cuando se mide en términos de coherencia lógica. La verdad (o la falta de verdad) también puede ser un problema en dominios no administrativos. Las malas conceptualizaciones abundan (enraizadas en el error, la creación de mitos, la publicidad, la mala lingüística o en las confusiones de "expertos" mal informados, quienes son blanco de la explotación del conocimiento). Conceptualizaciones como éstas solamente pueden tratar acerca de (pseudo)dominios creados, no acerca de una realidad trascendente más allá. Esos pseudodominios requieren un enfoque diferente del que se necesita en aquellos dominios –sobre todo, en la ciencia– en los que la búsqueda de la verdad respecto de una realidad independiente es una restricción primordial que recae en la labor del ontólogo. Con todo, la diferencia en cuestión difícilmente ha sido notada por quienes trabajan en la ontología de los sistemas de información –y esto nos da una clave de por qué el proyecto de una ontología de referencia común, aplicable a dominios de diferentes tipos, tenía que haber fallado hasta ahora–.

Con estos antecedentes, el proyecto de desarrollar una ontología de nivel superior comienza a verse como el intento por hallar algún máximo común denominador, el cual sería compartido por una pluralidad de teorías verdaderas y teorías falsas. Los intentos por construir tal ontología fallarán si se hacen con base en una metodología que trate todos los dominios de aplicación de manera equivalente. Deberá hacerse justicia al hecho de que las conceptualizaciones que fungen como insumos para la ontología son, probablemente, no sólo de una calidad extremadamente diferente, sino también inconsistentes unas con otras.

10. *¿Qué pueden aprender los científicos informáticos de los ontólogos filosóficos?*

Como hemos visto, algunos ingenieros ontológicos han reconocido que pueden mejorar sus modelos retomando los resul-

tados del trabajo filosófico sobre ontología realizado durante los últimos dos mil años. Esto no quiere decir, en todos los casos, que estén dispuestos a abandonar su perspectiva pragmática. Más bien, les parece útil emplear un repertorio más amplio de teorías y marcos ontológicos y, como los filósofos mismos, desean ser oportunistas al máximo en su selección de recursos para la construcción ontológica. Guarino y sus colaboradores, por ejemplo, emplean análisis filosóficos comunes de nociones como identidad, parte, pertenencia a un conjunto y similares, con el fin de exponer las inconsistencias de las ontologías de nivel superior estándares como CYC. Y de ahí derivan metarrequisitos que deben ser satisfechos por toda ontología, si pretende evitar las inconsistencias de los tipos expuestos.

Por lo dicho anteriormente, salta a la vista, más aún, que los ontólogos informáticos pueden tener razones *pragmáticas* sólidas para tomar todavía más en serio la tradicional preocupación del ontólogo filosófico por la verdad, pues el mismo hecho de abandonar su enfoque centrado en meras conceptualizaciones y en sucedáneos de objetos generados a partir de conceptualizaciones puede tener consecuencias pragmáticas positivas.

Esto se aplica incluso en el mundo de los sistemas administrativos; por ejemplo, en relación con el problema de la integración GAAP/IASC antes mencionado, pues, en este caso, el ontólogo trabaja en un contexto teórico en el que debe ir de una conceptualización a otra, y donde puede hallar los medios para conectarlas con tan sólo ver cuáles objetos de referencia les son comunes en el mundo real de los agentes humanos y las transacciones financieras.

Si la ontología está orientada de esta manera, no hacia una variedad más o menos coherente de modelos sustitutos, sino hacia el mundo de objetos de carne y hueso donde todos vivimos, se reduce entonces la probabilidad de inconsistencia y error sistemático en las teorías resultantes e, inversamente, se incrementa la probabilidad de que seamos capaces de construir un solo sistema viable de ontología que será, al mismo tiempo, no trivial. Por otro lado, sin embargo, el proyecto ontológico así concebido tomará más tiempo en ser completado y enfrentará considerables dificultades internas a lo largo del camino.

La ontología tradicional es una empresa difícil. No obstante, tiene el potencial de cosechar recompensas considerables –y esto no es menos en términos de una mayor estabilidad y coherencia conceptual de los artefactos de programación construidos con base en ellos–.

Para plantearlo de otra forma: precisamente porque las buenas conceptualizaciones son transparentes a la realidad, tienen una oportunidad razonable de ser integradas de manera robusta en un sistema ontológico unido. El hecho de que el mundo real desempeñe un papel significativo en asegurar la posibilidad de unificar ontologías separadas implica que si vamos a aceptar una metodología basada en conceptualizaciones como piedra de toque para la construcción de ontologías adecuadas, entonces debemos abandonar la actitud de tolerancia hacia las buenas y las malas conceptualizaciones, ya que es esta misma tolerancia la que está condenada a socavar el proyecto ontológico mismo.

Por supuesto, atinar directamente a buenas conceptualizaciones no es cuestión sencilla. No hay ningún artefacto tipo contador Geiger para detectar la verdad automáticamente. Más bien, en cada etapa tenemos que recurrir a nuestros mejores esfuerzos –es decir, concentrándonos sobre todo en el trabajo de los científicos naturales– y proceder a partir de ahí de manera cuidadosa, crítica y falibilista, esperando acercarnos gradualmente a la verdad mediante un proceso creciente de construcción teórica, crítica, prueba y corrección. Como se sugiere en Smith y Mark (2001), pueden existir razones para mirar más allá de la ciencia natural, sobre todo cuando nos ocupamos de objetos (como las sociedades, las instituciones y los artefactos concretos y abstractos) que existen en niveles de granularidad distintos de aquellos que se prestan fácilmente a la investigación de la ciencia natural. Nuestras mejores candidatas a buenas conceptualizaciones seguirán siendo, empero, las de las ciencias naturales –así que, en cierto sentido, regresamos a Quine, para quien la tarea del ontólogo coincide con la labor de establecer los compromisos ontológicos de los científicos, y de ellos solamente–.

11. *¿Qué pueden aprender los filósofos de los ontólogos de los sistemas de información?*

Las innovaciones en lógicas modales, temporales y dinámicas, así como en lógicas lineares, subestructurales y paraconsistentes, han demostrado en qué grado los avances en la ciencia de la computación pueden arrojar beneficios para la lógica –beneficios no sólo de naturaleza estrictamente técnica, sino a veces también de una significación filosófica más amplia–. Sugiero que algo similar puede ser cierto en relación con los desarrollos de la ingeniería ontológica a los que antes me he referido. El ejemplo dado por los éxitos y los fracasos de los ontólogos de los sistemas de información puede, en primer lugar, alentar tendencias existentes en la ontología filosófica (actualmente agrupada a menudo bajo el título de "metafísica analítica") para abrir nuevas áreas de investigación, como, por ejemplo, las instituciones sociales (Mulligan 1987, Searle 1995), los patrones (Johansson 1998), los artefactos (Dipert 1993, Simons y Dement 1996), los límites (Smith 2001), la dependencia y la instanciación (Mertz 1996, Degen *et al.*, 2001), los agujeros (Casati y Varzi 1994) y las partes (Simons 1987). En segundo lugar, puede arrojar nueva luz sobre las muchas contribuciones hechas a la ontología, desde Aristóteles a Göckel y más allá (Burkhardt y Smith 1991), cuya importancia no fue reconocida durante mucho tiempo por filósofos a la sombra de Kant y otros enemigos de la metafísica. En tercer lugar, si la ontología filosófica puede ser concebida propiamente como un tipo de química generalizada, entonces los sistemas de información pueden ayudar a cubrir, en la ontología practicada hasta el momento, una laguna importante que consiste en la ausencia de algo análogo a la experimentación química, pues, como lo hacía notar C.S. Peirce (1933, 4.530), podemos "hacer experimentos exactos a partir de diagramas uniformes". Las nuevas herramientas de la ingeniería ontológica pueden ayudarnos a hacer realidad la visión de Peirce de un futuro en el cual las operaciones sobre diagramas "tomarán el lugar de los experimentos sobre cosas reales que se realizan en la investigación química y física".



Finalmente, las lecciones extraídas de la ontología informática pueden apoyar los esfuerzos de aquellos filósofos que se han ocupado no sólo de desarrollar *teorías* ontológicas —en el campo llamado a veces "ontología aplicada" (Koepsell 1999, 2000)—, sino también de la aplicación de tales teorías en dominios como el derecho, el comercio o la medicina. Las herramientas de la ontología filosófica han sido aplicadas para resolver problemas prácticos, por ejemplo, los concernientes a la naturaleza de la propiedad intelectual o a la clasificación del feto humano en diferentes etapas de su desarrollo. La colaboración con los ontólogos de los sistemas de información puede apoyar tales empresas en común de varias maneras; antes que nada, porque los resultados alcanzados en dominios de aplicación específicos pueden estimular a los filósofos, pero también —y de modo no menos importante— porque la ontología de los sistemas de información es, en sí misma, un nuevo y enorme campo de aplicación práctica, el cual pide a gritos ser explorado por los métodos de la filosofía rigurosa.[6]

GLOSARIO

COMPROMISO ONTOLÓGICO: el compromiso ontológico de una teoría (o de un individuo o una cultura) consiste en los objetos o tipos de objetos que tal teoría (individuo o cultura) asume como existentes.

CONCEPTUALIZACIÓN: visión abstracta, simplificada, de algún dominio que deseamos representar con algún propósito.

INGENIERÍA ONTOLÓGICA: rama de los sistemas informáticos dedicada a la construcción de ontologías de sistemas informáticos.

---

[6] Este capítulo es producto del trabajo apoyado por la National Science Foundation (NSF), con la beca no. BCS-9975557 ("Ontología y Categorías Geográficas"), y por la Fundación Alexander von Humboldt, bajo el auspicio de su Programa Wolfgang Paul. Gracias a la NSF y a Thomas Bittner, Charles Dement, Andrew Frank, Angelika Franzke, Wolfgang Grassl, Nicola Guarino, Kathleen Hornsby, Ingvar Johansson, Kevin Mulligan, David W. Smith, William Rapaport, Chris Welty y Graham White por sus útiles comentarios. Ninguno de ellos es responsable de los errores que subsisten.

MEREOLOGÍA: teoría formal de las relaciones parte-todo, algunas veces empleada como una alternativa a la teoría de conjuntos como marco de la ontología formal.

METAFÍSICA: término usado comúnmente como sinónimo de 'ontología'. Usado a veces para referirse al estudio de ontologías en competencia con la finalidad de establecer cuál de esas ontologías es realmente verdadera.

ONTOLOGÍA ADECUATISTA: taxonomía de las entidades que existen en la realidad, la cual acepta entidades en todos los niveles de agregación, desde lo microfísico hasta lo cosmológico, incluyendo también, en los niveles intermedios, el mesocosmos de entidades de escala humana (en contraste con varias formas de reduccionismo en filosofía).

ONTOLOGÍA DE LOS SISTEMAS DE INFORMACIÓN: descripción concisa y no ambigua de las principales entidades relevantes en un dominio de aplicación. Diccionario de términos formulado en una sintaxis canónica y con definiciones comúnmente aceptadas, de tal forma que puede producir un marco de representación del conocimiento compartido por diferentes comunidades relacionadas con los sistemas de información.

ONTOLOGÍA DE NIVEL SUPERIOR: núcleo general (independiente de todo dominio) de una ontología de los sistemas de información.

ONTOLOGÍA DE UN DOMINIO: extensión o especificación de una ontología de nivel superior con axiomas y definiciones pertenecientes a los objetos en algún dominio dado.

ONTOLOGÍA FILOSÓFICA: una teoría altamente general de los tipos de entidades que existen en la realidad y de las relaciones entre ellas.

[*Traducción de Patricia Díaz Herrera*]

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Bittner, Thomas, 2001, "The Qualitative Structure of Built Environments", *Fundamenta Informaticae*, vol. 46, pp. 97-126. (Emplea la teoría de los límites por decreto para desarrollar una ontología de los medios urbanos.)

Brentano, Franz, 1981, *The Theory of Categories*, Martinus Nijhoff, La Haya. (Defiende una clasificación de entidades, así como una nueva concepción mereológica de las sustancias y sus accidentes, basadas en Aristóteles.)

Burkhardt, Hans y Barry Smith (comps.), 1991, *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia, Munich/Filadelfia/Viena, 2 vols. (Obra de referencia sobre la filosofía ontológica y los ontólogos.)

Casati, Roberto y Achille C. Varzi, 1994, *Holes and Other Superficialities*, MIT Press, Cambridge, Mass. (Sobre la ontología y la cognición de los agujeros.)

Chisholm, Roderick M., 1996, *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge. (Defiende una clasificación de las entidades basada en Aristóteles y Brentano.)

Degen, W., B. Heller, H. Herre y B. Smith, 2001, "GOL: Towards and Axiomatized Upper-Level Ontology", en C. Welty y B. Smith (comps.), *Formal Ontology in Information Systems. Proceedings of the Second International Conference (FOIS '01), October 17–19, Ogunquit, Maine*, ACM Press, Nueva York, pp. 34–46. (Esboza un marco para una ontología formal realista más rico que la teoría de conjuntos.)

Dement, Charles W., Charles E. Mairet, Stephen E. Dewitt, y Robert W. Slusser, 2001, *Mereos: Structure Definition Management Automation (MEREOS Program Final Technical Report)*, disponible a través del Defense Technical Information Center (http://www.dtic.mil/), Q3 2001. (Ejemplo del trabajo de Ontek en el dominio público.)

Dipert, Randall R., 1993, *Artefacts, Art Works and Agency*, Temple University Press, Filadelfia. (Defiende una concepción de los artefactos como productos de las intenciones humanas.)

Forguson, Lynd, 1989, *Common Sense*, Routledge, Londres/Nueva York. (Visión general sobre trabajo reciente acerca del sentido común, en cuanto característica universal del desarrollo humano, y sobre la relevancia de tales investigaciones para la filosofía realista del sentido común.)

Genesereth, Michael R. y L. Nilsson, 1987, *Logical Foundation of Artificial Intelligence*, Morgan Kaufmann, Los Altos. (Sobre la lógica en IA. Contiene la definición de 'conceptualización' en términos extensionales.)

Gruber, T.R., 1995, "Toward Principles for the Design of Ontologies Used for Knowledge Sharing", *International Journal of Human and Computer Studies*, vol. 43, nos. 5–6, pp. 907–928. (Esbozo de las motivaciones para el desarrollo de ontologías.)

Gruber, T.R., 1993, "A Translation Approach to Portable Ontology Specifications", *Knowledge Acquisition*, vol. 5, pp. 199-220. (Da cuenta del lenguaje *ontolingua* como un intento por resolver el problema de la integración de distintas ontologías.)

——, s/a, "What Is an Ontology?", http://www-ksl.stanford.edu/kst/ what-is-an-ontology.html. (Exposición resumida de la definición de ontología como especificación de una conceptualización.)

Guarino, Nicola, 1999, "The Role of Identity Conditions in Ontology Design", en C. Freksa y D.M. Mark (comps.), *Spatial Information Theory: Cognitive and Computational Foundations of Geographic Information Science*, Springer Verlag, Berlín/Nueva York, pp. 221–234. (Acerca de las restricciones para las ontologías.)

——, 1995, "Formal Ontology, Conceptual Analysis and Knowledge Representation", *International Journal of Human-Computer Studies*, vol. 43, pp. 625–640. (Argumentos a favor de la introducción sistemática de principios ontológicos formales en la práctica actual de la ingeniería del conocimiento.)

—— (comp.), 1998, *Formal Ontology in Information Systems*, IOS Press, Amsterdam (Frontiers in Artificial Intelligence and Applications). (Compilación que ha tenido notable repercusión.)

Guarino, N. y C. Welty, 2000, "A Formal Ontology of Properties", en R. Dieng y O. Corby (comps.), *Knowledge Engineering and Knowledge Management: Methods, Models and Tools, 12th International Conference* (EKAW 2000), Springer, Berlín/Nueva York, pp. 97–112. (Un problema común de las ontologías es que su estructura taxonómica es pobre y confusa como resultado del uso irrestricto de la subsunción para llevar a cabo una variedad de tareas. Este artículo ofrece un marco para resolver este problema.)

Hayes, Patrick J., 1985, "The Second Naive Physics Manifesto", en J.R. Hobbs y R.C. Moore (comps.), *Formal Theories of the Common-Sense World*, Ablex, Norwood, pp. 1–36. (En contra de los métodos en IA basados en mundos de juguete; a favor de la axiomatización masiva de la física del sentido común, en líneas similares a gran parte del trabajo reciente sobre ontología.)

Ingarden, Roman, 1973, *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*, Northwestern University Press, Evanston. (Ontología aplicada a los objetos culturales.)

——, 1964, *Time and Modes of Being*, trad. Helen R. Michejda, Charles Thomas, Springfield. (Fragmentos de la obra magistral sobre ontología realista en cuatro volúmenes titulada *The Problem of the*

Existence of the World; el original fue publicado en polaco y en alemán.)

Johansson, Ingvar, 1998, "Pattern as an Ontological Category", en Guarino 1998, pp. 86-94. (Ontología de los patrones.)

——, 1989, *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, Routledge, Nueva York/Londres. (Estudio amplio de ontología realista.)

Keil, Frank, 1979, *Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (Estudio del desarrollo cognitivo del conocimiento de categorías en los niños.)

Koepsell, David R., 2000, *The Ontology of Cyberspace: Law, Philosophy, and the Future of Intellectual Property*, Open Court, Chicago. (Contribución a la ontología aplicada al ámbito legal con especial referencia a la oposición entre la patente y el derecho de autor.)

—— (comp.), 1999, *Proceedings of the Buffalo Symposium on Applied Ontology in the Social Sciences*, en *The American Journal of Economics and Sociology*, vol. 58, no. 2. (Incluye estudios sobre ontología geográfica, ontología de objetos económicos, así como las ontologías de marcas comerciales, de los bienes raíces y de la televisión.)

Mertz, D.W., 1996, *Moderate Realism and Its Logic*, Yale University Press, New Haven. (Estudio de la lógica y la ontología de la instanciación.)

Mulligan, Kevin, 1987, "Promisings and Other Social Acts: Their Constituents and Structure", en Kevin Muliigan (comp.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, D. Reidel, Dordrecht/Boston/Lancaster, pp. 29–90. (Sobre la ontología de los actos de habla como fundamento de una ontología general de las instituciones sociales.)

Omnès, Roland, 1999, *Understanding Quantum Mechanics*, Princeton University Press, Princeton. (Introducción a la interpretación de historias consistentes de la mecánica cuántica.)

Peirce, C.S., 1933, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Quine, W.V.O., 1953, "On What There Is", versión reimpresa en *From a Logical Point of View*, Harper and Row, Nueva York. [Versión en castellano: "Acerca de lo que hay", *Desde un punto de vista lógico*, trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962, pp. 25–47.] (Defiende una concepción de la ontología como el estudio de los compromisos ontológicos de la ciencia natural.)

Rossi Mori, A., A. Gangemi, G. Steve, F. Consorti y E. Galeazzi, 1997, "An Ontological Analysis of Surgical Deeds", en C. Garbay *et al.*

(comps.), *Proceedings of Artificial Intelligence in Europe* (AIME '97), Springer Verlag, Berlín.
Searle, John R., 1995, *The Construction of Social Reality*, Free Press, Nueva York. (Ontología de la realidad social como producto de la intencionalidad colectiva.)
Simons, Peter M., 1987, *Parts. An Essay in Ontology*, Clarendon Press, Oxford. (Estudio lógico y filosófico de la mereología.)
Simons, Peter M. y Charles W. Dement, 1996, "Aspects of the Mereology of Artefacts", en Roberto Poli y Peter Simons (comps.), *Formal Ontology*, Kluwer, Dordrecht, pp. 255-276.
Smith, Barry, 2001, "Fiat Objects", *Topoi*, vol. 20, no. 2, pp. 131-148. (Acerca de los límites por decreto y los límites por derecho propio, con ejemplos geográficos y de otros dominios.)
Smith, Barry y Berit Brogaard, 2002, "Quantum Mereotopology", *Annals of Mathematics and Artificial Intelligence*, vol. 36, nos. 1-2, pp. 153-175. (Teoría de las relaciones entre particiones a diferentes niveles de granularidad.)
Smith, Barry y David M. Mark, 2001, "Geographical Categories: An Ontological Investigation", *International Journal of Geographic Information Science*, vol. 15, no. 7, pp. 561-591. (Estudio de las conceptualizaciones geográficas de sujetos ingenuos.)
Spelke, Elizabeth S., 1990, "Principles of Object Perception", *Cognitive Science*, vol. 14, pp. 29-56. (Sobre la función de los objetos en el desarrollo cognitivo humano —en cuanto focos delimitados y cohesivos de la acción local—.)

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

http://www.formalontology.it
Hafner, Carole D. y Fridman Noy Natalya, 1997, "The State of the Art in Ontology Design: A Survey and Comparative Review", *AI Magazine*, otoño de 1997, pp. 53-74.
Mulligan, Kevin (comp.), 1992, *Language, Truth and Ontology*, Kluwer, Dordrecht/Boston/Londres (Philosophical Studies Series).
Smith, Barry (comp.), 1982, *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia, Munich.
Welty, Christopher y Barry Smith (comps.), *Formal Ontology in Information Systems. Proceedings of the Second International Conference (FOIS '01), October 17-19, Ogunquit, Maine*, Association of Computing Machinery Press, Nueva York.

II

LA ESTRUCTURA DEL MUNDO

UNA ONTOLOGÍA NEOLEIBNIZIANA: LA TEORÍA DE LAS GUISAS DE HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA*

ALEJANDRO HERRERA IBÁÑEZ

> Mi obra filosófica no es ni lógica ni epistemológica: es característicamente ontológica. Dentro de la teoría de las guisas encontré lo que he llamado *guisas leibnizianas*, que me recordaron los conceptos completos de las sustancias de Leibniz [...], un precursor de la teoría de las guisas.
>
> HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA
> *Autobiografía filosófica*, pp. 113 y 115-116.

La obra filosófica de Héctor-Neri Castañeda (1924-1991) —salvo algunas excepciones— está aún por ser leída y ampliamente discutida en el ámbito hispanoamericano; el presente trabajo quiere contribuir a dar inicio a esa tarea pendiente. Como lo indica el epígrafe, Castañeda daba gran importancia al carácter ontológico de su filosofía, cuyo meollo está en su teoría de las guisas. Si bien el propio Castañeda notó el carácter leibniziano de esta teoría, me propongo mostrar de una manera más explícita dicho carácter, así como el atractivo de su propuesta. En primer lugar haré una presentación de la teoría del concepto completo de Leibniz tal como la entiendo y en la dirección en que pienso que puede ser planteada en nuestros días, y en segundo lugar mostraré el carácter leibniziano de la teoría de las guisas de Castañeda, introduciendo conceptos que hagan patente su fuerte semejanza con la primera. No me adentraré aquí, sin embargo, en todos los vericuetos de la teoría de Castañeda, pues tal empresa requiere un trabajo de una extensión mucho mayor.

*Una versión previa de este mismo texto apareció publicada en *Intuición*, vol. 2, 2004, pp. 22-35.

1

Si bien la teoría leibniziana del concepto completo aparece claramente en el periodo de madurez en el *Discurso de metafísica* (1686), su presencia se puede rastrear –como ya lo han hecho notar muchos estudiosos– hasta los primeros años filosóficos del Leibniz joven, en su tesis de bachillerato, formulada cuando tenía 17 años, sobre el principio de individuación (1663). En esta tesis, adentrándose en las disputas escolásticas sobre el tema, Leibniz adopta una posición suareciana. Para Suárez, el principio de individuación está dado por el ente en su totalidad[1] y en el mundo real la esencia se identifica con la existencia, aunque pueden distinguirse conceptualmente. Es, por lo tanto, en la existencia de cualquier individuo donde conocemos su esencia; pero ésta se encuentra dada por la totalidad del individuo. No queda claro cómo deba entenderse dicha totalidad, aunque puede suponerse que Suárez (y Leibniz con él en esta primeriza etapa) estaba pensando en un individuo sincrónico, estático (congelado en el tiempo, para decirlo pictóricamente). Hay que señalar, además, que para Leibniz la totalidad del ente o del individuo es el fundamento de la diferencia numérica; gracias a ella podemos distinguir un ente de otro.

Podemos ver que, en este primer trabajo, se encuentra ya también la semilla del principio de la indiscernibilidad de los idénticos y de su inverso, el de la identidad de los indiscernibles, estrechamente conectados éstos con la tesis de la noción o el concepto completo de un individuo.[2] En el parágrafo 8 del *Discurso de metafísica*, Leibniz enuncia la que llamaré *Tesis 1* (T1) del concepto completo de un individuo:

T1. *La naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es tener una noción tan acabada, que sea suficiente para llegar a comprenderla y para permitir la deducción de todos los predicados del sujeto, al que esta noción le es atribuida.*[3]

---

[1] Si bien Suárez fue el defensor más notable, Leibniz menciona a otros diez autores que sostuvieron la misma tesis.

[2] Uso la noción de individuo para referirme tanto a la noción de ente, empleada por Leibniz en su tesis de bachillerato, como a la noción de sustancia, que emplea en su periodo de madurez.

[3] G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*.

Cito el ejemplo que en el mismo parágrafo da Leibniz:

> Dios al ver la noción individual o hecceidad de Alejandro ve a la vez en ella el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden afirmarse de él verdaderamente, por ejemplo, que vencerá a Darío y a Poro, hasta el punto de saber *a priori* (y no por experiencia) si murió de una muerte natural o por envenenamiento [...]. Igualmente *cuando se considera bien la conexión de las cosas* se puede decir que desde siempre hay en el alma de Alejandro vestigios de todo lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le sucederá.

Hasta aquí T1; pero a renglón seguido Leibniz agrega: "e incluso huellas de todo lo que sucede en el universo aunque le corresponda a Dios reconocerlas a todas".[4]

Este añadido constituye la que llamaré *Tesis 2* (T2) del concepto completo de un individuo. Pero antes de pasar a ésta, citaré otra formulación de 1689 de T1 que es aún más clara (la cito con el ejemplo que la acompaña):

> *La noción completa o perfecta de la sustancia singular involucra todos sus predicados pretéritos, presentes y futuros.* Puesto que ahora mismo es verdad que el predicado futuro es futuro,[5] y así está contenido en la noción de la cosa. Y, por ende, en la noción individual perfecta de Pedro o de Judas [...] están contenidas y Dios contempla todas las cosas que han de sucederles, tanto las necesarias como las libres.[6]

Como puede verse, en T1 el concepto perfecto o completo de un individuo incluye todos aquellos predicados directamente atribuibles al individuo; en otras palabras, T1 hace referencia solamente a aquellos hechos en los que el individuo puede ser puesto como sujeto de la proposición correspondiente, T2,

[4] *Ibid.*, pp. 287–288. Las cursivas son mías.

[5] La traducción al inglés de esta línea, hecha por Loemker, es más clara: "For certainly it is already true now that a future predicate will be a predicate in the future", o sea, "puesto que ahora mismo es verdad que un predicado futuro será en el futuro un predicado". Con esta traducción se borra la impresión de que Leibniz haya hecho solamente una afirmación tautológica.

[6] "Verdades primeras", en Leibniz, *op. cit.*, p. 342. Las cursivas son mías.

en cambio, hace referencia a mucho más. En el parágrafo 9 del *Discurso de metafísica*, Leibniz lo formula así:

> T2. *Que cada sustancia singular expresa el universo entero a su manera y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos, todas las circunstancias y todo el curso de las cosas exteriores* [...]. Toda sustancia es como un mundo entero [...]. Ahora bien el universo en cierto modo se multiplica tantas veces cuantas sean las sustancias [...]. [Cada sustancia] expresa aunque confusamente todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo que tiene cierta semejanza con una percepción o un conocimiento infinito.[7]

En *Verdades primeras* (1689) lo dirá de la siguiente manera:

> *Toda sustancia singular involucra en su noción perfecta el universo todo* y todas las cosas en él existentes, pretéritas, presentes y futuras. Pues no hay cosa alguna, a la que no pueda imponerse desde otra alguna denominación verdadera, por lo menos a título de comparación y de relación. Pero no hay ninguna denominación puramente extrínseca.[8]

Esto significa que tanto el concepto completo de Adán como el del último miembro de la especie *Homo sapiens* involucran, cada uno, la historia completa del universo. Se trata de una tesis atractiva y audaz. Pero veamos primero el significado de T1.

Tomemos, por ejemplo, a Adán. En cualquier momento de su vida que lo "congelemos", su concepto completo involucra toda su vida. Tenemos entonces que cada congelamiento de Adán involucra a un Adán dinámico, procesual; es decir, al Adán que se extiende desde el primer instante de su nacimiento hasta el último de su existencia como tal persona. Sea A el Adán cuyo concepto completo incluye a cualquier A_{t_i} (Adán en cualquier tiempo i), de modo tal que

$$A = \{A_{t_1}, A_{t_2}, \ldots, A_{t_n}\}.$$

[7] *Ibid.*, pp. 288–289. Las cursivas son mías.
[8] *Ibid.*, p. 342. Las cursivas son mías.

El concepto perfecto o completo de cada A_{t_i} es A, y el concepto de cada A_{t_i} es imperfecto o incompleto en la medida en que incluya sólo un subconjunto propio de A. Ahora bien, cada A_{t_i} está directamente constituido por el conjunto de propiedades monádicas y de relaciones que en ese momento lo caracterizan; es decir, el concepto completo de A_{t_i} está dado por el conjunto de sus propiedades *n*-ádicas sincrónicas. Llamaré a A_{t_i} el *concepto completo ordinario* de A, y a cualquier subconjunto propio de A_{t_i} el *concepto ordinario* de A. Obviamente, este concepto es incompleto. Llamaré, en cambio, a A el *concepto completo fuerte* (en este caso, de Adán). Hasta aquí tenemos una lectura de T1.

Pasemos ahora a T2. Puesto que, en esta versión, el concepto completo de un individuo involucra todo el universo en sus etapas pretérita, presente y futura, entonces el concepto completo de Adán incluye el concepto completo fuerte de todos y cualesquiera individuos del universo, comenzando con Adán mismo (A), siguiendo con Eva (E) y llegando hasta el último sobreviviente del universo (U). Tenemos, entonces:

$$\underset{\cdot}{A} = \{A, \ldots, E, \ldots, U\},$$

en que $\underset{\cdot}{A}$ es el conjunto de todos los conceptos completos fuertes. Llamaré a este conjunto el *concepto completo superfuerte* (en este caso, de Adán). Ahora bien, todos los conceptos completos superfuertes son coextensos, puesto que cada uno de ellos involucra todo el universo. Sus individuos no son, sin embargo, idénticos, porque para Leibniz cada uno de ellos involucra el universo desde una perspectiva diferente, lo cual los salva de ser víctimas de la indiscernibilidad de los idénticos. Sólo el concepto completo de Dios (Θ) involucra todo el universo desde todas las perspectivas posibles, por lo que tenemos que el concepto de Dios es el conjunto de todos los conceptos completos superfuertes:

$$\Theta = \{\underset{\cdot}{A}, \ldots, \underset{\cdot}{E}, \ldots, \underset{\cdot}{U}\}.$$

Llamaré a éste el *superconcepto*, que es a la vez *supercompleto* y *superfuerte*. Hasta aquí la noción leibniziana del concepto completo de una sustancia o individuo.

II

La teoría de Castañeda acepta como punto de partida la teoría de la sustancia como un haz de propiedades. Pero nosotros nunca conocemos todas las propiedades de un individuo cuando tenemos conocimiento directo de él. En cada momento de nuestro "trato" con el individuo, nos las habemos sólo con una o unas cuantas caras de un poliedro de dimensiones para nosotros desconocidas. A estas caras del poliedro que es cada individuo las llamó Castañeda *guisas*.[9] Éstas están, en su teoría, estrechamente relacionadas con los sentidos fregeanos; pero mientras que éstos tienen un carácter netamente metalingüístico, las guisas lo tienen netamente ontológico. El individuo *Venus* tiene al menos dos guisas, facetas, aspectos o presentaciones: *la estrella matutina* y *la estrella vespertina*; o, si se quiere decirlo como Quine, *Fósforo* y *Héspero*:

Venus = {Fósforo, Héspero, . . . }.

Ahora bien, a Fósforo se le atribuyen propiedades que no se le atribuyen a Héspero. Fósforo está definido por sus propiedades y Héspero por las suyas; cada uno de estos individuos está constituido por un conglomerado o haz de propiedades. Venus, en cambio, está constituido por el conglomerado o haz resultante de la unión de los otros dos conglomerados o haces. Venus es, entonces, un haz de haces de propiedades.[10] Ésta es la estructura de todo individuo. Los individuos se nos dan en guisas. Cada guisa es un haz de propiedades, y cada individuo es un haz de guisas. Parece que debería seguirse que las guisas no son individuos, sino sólo aspectos de individuos; pero nuestra única manera de conocer a los individuos es a través de sus guisas. Cuando conocemos la guisa de un individuo,

[9] También las llamó *aspectos* o *facetas*, pero prefirió —para designar su teoría en inglés, idioma en que inicialmente la formuló— la palabra *guises*, poco usada y de difícil traducción. A manera de anécdota, recuerdo que un día llegó muy entusiasmado Hugo Margáin al Instituto de Investigaciones Filosóficas (del que fue director por un breve lapso antes de su trágica muerte) y exclamó: "¡Ya encontré la palabra para traducir 'guises'!" Castañeda acogió con igual entusiasmo la propuesta de Hugo.

[10] De aquí la caracterización de la teoría como una "bundle-bundle theory".

conocemos al individuo a través de su guisa, aunque no lo conozcamos total sino sólo parcialmente. Pongamos un ejemplo: conocemos la Luna al conocer su lado brillante, aun cuando no conozcamos su lado oscuro. Nadie dirá que no conoce la Luna porque no ha visto su lado oscuro o porque no ha puesto un pie en ella; pero sí podrá decir que sólo la conoce parcialmente, que no tiene un conocimiento cabal o completo de ella, y que otros la conocen mejor, aunque tampoco totalmente, pues la investigación científica nos revela continuamente nuevas facetas suyas.

Podemos decir que un individuo se nos presenta totalmente como un conjunto de presentaciones parciales de sí mismo. Un individuo es una guisa de guisas, es *la guisa completa* constituida por guisas parciales. Todo individuo tiene, además, una historia; es un ente en el espacio y en el tiempo. Luego, un individuo es una guisa diacrónica, constituida por un conjunto ordenado de guisas cuyas propiedades son sincrónicas. Sea G la guisa completa de un individuo constituido por un conjunto de guisas incompletas:

$$G = \{g_1, g_2, \ldots, g_n\},$$

Pero como se trata de individuos en el tiempo, tenemos que

$$G = \{g_{t_1}, g_{t_2}, \ldots, g_{t_n}\}.$$

Cada g_{t_1} es, a su vez, un conjunto de propiedades n-ádicas que constituyen su historia. Un individuo G es, entonces, un conjunto ordenado en el tiempo, en que la guisa g_{t_1} es su elemento minimal y la guisa g_{t_n} es su elemento maximal. Diremos que g_{t_i} es un *individuo ordinario* que constituye al *individuo fuerte* que es la guisa G.

Si tomamos ahora todas las posibles relaciones de un individuo G con el resto del universo, obtenemos un individuo constituido por el conjunto de todos los individuos fuertes. Se trata del *individuo superfuerte* que es la guisa que podemos denominar como el individuo $\underset{.}{I}$ tal que:

$$\underset{.}{I} = \{G_1, G_2, \ldots, G_n\}.$$

Ahora bien, el universo (Λ) puede ser descrito mínimamente como el conjunto de todas las guisas, o, dicho con más precisión, como el conjunto ordenado de todos los *individuos superfuertes* tales que:

$$\Lambda = \{I_1, \ldots, I_2, \ldots, I_n\}.$$

Llamaré a Λ la *superguisa*. De acuerdo con esto, el universo, la superguisa, es un individuo, con su historia. Ésta es una consecuencia que no a todos les gustaría aceptar, pero que es intuitivamente aceptable. Este universo tiene diferentes y sucesivas facetas, presentaciones o guisas espacio-temporales de sí mismo, desde el t_1 del *big bang* hasta el t_n de su muerte térmica, de modo que la superguisa fuerte del universo está constituida por todas las etapas de su historia.

III

Vista de esta manera, la teoría neoleibniziana de las guisas está revestida de gran actualidad. Nos muestra, por ejemplo, que todo nuestro conocimiento es parcial o fragmentario. Conocemos parcialmente a un individuo a través del conocimiento de cualquiera de sus guisas, y conoceríamos totalmente a un individuo a través del conocimiento de todas sus guisas. Este tipo de conocimiento es, sin embargo, imposible, porque el número de guisas de un individuo es o bien infinito,[11] o bien es tan grande que rebasa nuestra capacidad de percepción, puesto que –como señala Leibniz– siempre es posible señalar una relación de cualquier individuo con cualquier otro del universo. La imagen que nos transmite esta tesis es la de un universo cuyos elementos se encuentran fuertemente entrelazados. Esta imagen del mundo ha sido favorecida por las concepciones holistas contemporáneas; por ejemplo, por la relativamente joven ciencia de la ecología.

Sin embargo, lo anterior no significa que cuando tenemos acceso a un individuo, no podamos decir que lo conocemos en virtud de que no lo conocemos totalmente. Por el contrario,

[11] Esto puede mostrarse de una manera trivial. Por ejemplo: *el individuo cuya altura es menor que* x, *el individuo cuya altura es menor que* x + 1, …, *el individuo cuya altura es menor que* x + n, …

desde el primer contacto con una de las guisas de un individuo, *ya* conocemos a ese individuo, puesto que sus guisas *son individuos* bajo una presentación. Puedo empezar a conocer a alguien a través de una fotografía; mi conocimiento de esa persona en ese primer momento es sumamente imperfecto, pero ya puedo decir que la conozco, aunque muy superficialmente. Puedo conocer después más facetas de esta persona, adentrarme en su historia, e ir profundizando cada vez más, de manera que pueda decir que cada vez la conozco mejor, y que siempre me reserva sorpresas, por lo que nunca la acabo de conocer totalmente. Puedo decir, sin embargo, que cuando conozco parcialmente (y no podría ser de otra manera) a un individuo, conozco a ese individuo; pero nunca podré decir que lo conozco del todo. No hay, metafísica y epistemológicamente hablando, otra manera de conocer a los individuos si no es a través de sus guisas.

Las guisas no son, sin embargo, partes de los individuos; tampoco son propiedades de ellos. Cada guisa g de un individuo I es ese mismo individuo I bajo la presentación g; de manera que todas las propiedades de g_1 son propiedades de g_2, y de g_n, y del individuo I que es el conglomerado de todas esas guisas, que a la manera de sucesivas capas lo constituyen sin que haya sustrato alguno.[12]

Pero aunque no hay en esta ontología ese "no sé qué" lockeano, podríamos afirmar la tesis de la imposibilidad del conocimiento total de los individuos. De aquí se sigue la imposibilidad de cumplir cabalmente la recomendación del oráculo de Delfos: "Conócete (totalmente) a ti mismo." Pero podríamos sostener al mismo tiempo la tesis de sabor peirceano de la aproximación continua a un conocimiento total del individuo. Desde luego, esta tesis se aplica también al conocimiento científico y a su búsqueda de la verdad. La posición antirrealista es también compatible con esta tesis: aun sin hablar de aproximación asintótica a la verdad, puede afirmarse que cada nuevo paradigma funciona como una nueva guisa del objeto

[12] Es por ello que Castañeda llamó también a la teoría de las guisas "la teoría de la cebolla" ("the onion theory of guises"), ya que las guisas funcionan a la manera de capas superpuestas. Si se van quitando éstas, una a una, al final no queda nada. No había nada debajo de ellas.

de estudio, y que esta guisa tiene una riqueza inagotable. En otras palabras, en vista de nuestra finitud, la empresa de la ciencia no tiene fin. Pero mientras Leibniz tenía el consuelo de la presencia de un Dios omnisciente, quien en un solo golpe de vista ve todos los aspectos posibles del universo y todos los aspectos posibles de los individuos que lo componen, y todos los aspectos posibles de sí mismo, el filósofo contemporáneo agnóstico, desprovisto de la garantía divina, tiene ante sí la angustiante y al mismo tiempo estimulante e inagotable tarea de encontrar siempre sorpresas que enriquecen nuestra visión de los individuos, llámense éstos cosas, seres vivos, animales (humanos o no) o universo.

Como habíamos visto, bajo T1 conocer completamente a un individuo es conocer la totalidad de sus guisas; luego, es imposible conocer totalmente a un individuo. Bajo T2, para conocer completamente a un individuo hay que conocer espaciotemporalmente el universo; luego, para nosotros, seres finitos, es imposible conocer completamente a un individuo.

La teoría de las guisas ofrece apoyo ontológico a la teoría del conocimiento científico, y también lo ofrece a la teoría del conocimiento del singular, tanto desde una perspectiva tradicional como desde una perspectiva contemporánea. Desde la primera perspectiva, la esencia sólo pertenece a los universales, nunca al singular; es por ello que éste no se puede "conocer".

Desde la segunda perspectiva, ofrece una visión fresca a la tesis existencialista según la cual los individuos no tienen una esencia más allá de su existencia. La teoría de las guisas, tal como la he descrito, introduce una visión diacrónica de los individuos. Un individuo humano, una persona, es –podríamos decir– un continuante cuyo concepto total no podemos tener mientras su existencia no haya terminado. Y en esta afirmación descubrimos también motivos para pensar que los historicistas encuentran también en la teoría de las guisas un apoyo para sus tesis. Como hemos señalado, un individuo es el conjunto ordenado de sus guisas. Un individuo está, en otras palabras, definido por su historia; su existencia está marcada por el tiempo.

Es importante la subindización temporal de las guisas; de lo contrario un individuo podría tener demasiadas guisas incom-

patibles asociadas a descripciones contradictorias. Por ejemplo, al individuo Diego Rivera corresponden las guisas *el muralista mexicano amigo de Trotski que estuvo casado con Frida Kahlo* y *el muralista mexicano amigo de Trotski que no estuvo casado con Frida Kahlo*. La incompatibilidad desaparece subindizando temporalmente cada guisa. En cada caso se trata del mismo individuo bajo diferentes presentaciones, sin necesidad de acudir a la hipótesis de la esquizofrenia. Si describimos a Diego desde la perspectiva de la primera guisa, diremos que Diego está casado ahora con Frida y que en el futuro no estará casado con ella. Si lo describimos desde la perspectiva de la segunda guisa, diremos que Diego ya no está casado con Frida, pero que estuvo casado con ella. Y si, finalmente, adoptamos la perspectiva del individuo completo fuerte Diego, diremos que Diego está casado con Frida en el tiempo 1, y que no está casado con ella en el tiempo 1 + *n*. Éstas son las descripciones que podemos dar de las guisas de Diego desde la perspectiva del individuo total o del concepto completo.

Para Castañeda, cada guisa es un individuo, y el individuo poseedor de guisas es un haz de éstas, cada una de las cuales es, a su vez, un haz de propiedades. A la pregunta de cómo puede haber varios individuos que son un solo individuo, Castañeda propone el concepto de consustanciación. Las guisas de un mismo individuo están consustanciadas (la relación de consustanciación es designada por él mediante el signo *C**). Me parece, sin embargo, que se puede dar cuenta del mismo hecho, con mayor claridad y sin acudir a esta noción, de la siguiente manera. Cada aspecto o guisa de un individuo es un haz de propiedades, las cuales comparte con cualquier otra de las guisas del individuo en cuestión, y con la guisa de guisas, o haz de guisas, que es el individuo todo. Puesto que a las guisas de un individuo corresponden descripciones definidas de las que se puede predicar cualquier propiedad de cualquiera otra de sus guisas en virtud del principio de sustitutividad *salva veritate*, debemos tener cuidado (1) en subindizar temporalmente cada guisa, y (2) en subindizar temporalmente cada propiedad de cada guisa. Las guisas son, entonces, no individuos que se consustancian en un solo individuo, sino —como el significado de "guisa" lo indica— presentaciones, facetas o aspectos del

mismo individuo, al cual hacen referencia las respectivas descripciones definidas que se les asocian. Este individuo es el individuo total, al que corresponde un concepto completo leibniziano, cuya completud nunca alcanzamos a percibir a causa de nuestra limitada finitud, y en cuya persecución siempre nos encontramos.

BIBLIOGRAFÍA

Castañeda, Héctor-Neri, *Autobiografía filosófica*, trad. Rigoberto Juárez-Paz, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1998 (Cuadernos, 63).

Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torreti, trad. Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982.

ESPACIO, TIEMPO Y ONTOLOGÍA. UNA COSMOVISIÓN LEIBNIZIANA AL ESTILO DEL ÚLTIMO RUSSELL

JUAN RODRÍGUEZ LARRETA

En este trabajo defenderé una teoría ontológica de carácter empirista y reduccionista que podría caracterizarse como "leibniziana" por tres motivos. En primer lugar, porque pretende reducir el espacio y el tiempo a relaciones *internas* entre particulares; es decir, a relaciones que, como la semejanza, dependen de las propiedades monádicas de los términos. En segundo lugar, porque postula un *monismo inmaterialista* según el cual todas las sustancias son de la misma categoría ontológica que los campos de conciencia. En tercero, porque se adopta un *pancualitativismo* según el cual las sustancias son haces de cualidades, consideradas éstas como universales inmanentes, con lo que se desechan las diferencias *sólo número* y los particulares desnudos, y se adopta el principio de identidad de los indiscernibles.

Para exponer la ontología mencionada, partiré de las teorías reduccionistas de Bertrand Russell (1940, 1948, 1959) y Nelson Goodman (1977, cap. 6) respecto del espacio y del tiempo perceptual o fenoménico. Luego me apoyaré en el intento de Russell (1948, parte 4, cap. 8) de construir el orden temporal de la corriente de conciencia (que él llama "biografía") con base en relaciones entre campos fenoménicos momentáneos (que él llama "complejos completos de compresencia"), considerados haces de cualidades. Pero, a diferencia de Russell, las relaciones últimas en las que intentaré basar dicho orden no serán temporales y externas: serán *no temporales* e *internas*. Por último, con el fin de sugerir que dicha teoría reduccionista puede extenderse a toda la realidad, me basaré en el monismo inmaterialista que podría ser atribuido, entre otros, al último Russell (1948, 1959), a Herbert Feigl (1958) y a Grover Maxwell (1976, 1978).

Dado el carácter abarcador y ambicioso de esta postura, mi trabajo tendrá un carácter programático, y mi defensa de ella no se apoyará en la argumentación detallada y en la crítica de las teorías alternativas, sino más bien en las ventajas filosóficas que trae aparejadas. En efecto, la ontología resultante es muy económica y totalmente empirista. Es muy económica pues consiste en un mundo leibniziano doblemente monista, ya que hay un solo tipo de sustancia –el tipo al que pertenecen los "complejos completos de compresencia", como los denominaba Russell– y un solo tipo de constituyentes últimos –las cualidades y ciertas relaciones internas, ambas consideradas universales inmanentes–. Es totalmente empirista porque, tanto las sustancias (que son haces de cualidades), como sus constituyentes últimos (que son cualidades), son de la misma categoría ontológica que los ítems que se dan en la experiencia.

1. *La reducción del espacio y del tiempo perceptuales*

1.1. La teoría cualitativa del espacio perceptual

Antes que nada, deseo aclarar que esta teoría presupone la existencia de un mundo perceptual o fenoménico, lo cual nos conduce a un realismo hipotético según el cual el mundo externo no está dado en la experiencia y, por lo tanto, nuestra creencia en él debe ser justificada como una "inferencia a la mejor explicación", realizada a partir de rasgos del mundo fenoménico.

En el siglo pasado, R.H. Lotze; en este siglo, Rudolf Carnap (1928), Russell (1948) y Goodman (1977), y recientemente Albert Casullo (1986), han presentado posturas que podríamos denominar "cualitativas" o "monádicas" del espacio perceptual, dejando de lado las teorías sustancialistas y relacionales que, como veremos luego, son poco plausibles cuando se aplican a dicho espacio.

Según una teoría cualitativa del espacio fenoménico, los denominados "lugares" del "espacio visual" y del "espacio táctil" no son otra cosa que matices sensoriales específicos: *qualia* peculiares que no sólo son inextensos en sí mismos, sino que carecen de relaciones espaciales mutuas. Pero estos matices, al igual que otros matices sensoriales, forman, con base en sus

semejanzas, ordenamientos de una o más dimensiones que se denominan "espacios cualitativos" (un ejemplo de espacio cualitativo es el de una dimensión formada por la altura de los sonidos, y también el de tres dimensiones en que se ordenan los colores según su matiz, su pureza y su claridad, conocido como "la esfera de los colores"). El "espacio" visual y el "espacio" táctil no son, pues, más que espacios cualitativos formados por el ordenamiento con base en sus semejanzas de esos matices, denominados "signos locales" por Lotze y "*qualia* de lugar" por Goodman.

Según esta teoría, cuando enfocamos un dato visual, digamos un punto negro sobre un fondo blanco, lo que se nos presenta ante la mente es un dato sensorial concreto que está constituido por un color específico y también por un matiz sensorial específico, el *qualia* de lugar, que es tan intrínseco y tan poco relacional como el color. Y cuando ese punto deja de ocupar el "centro" del campo visual debido a que hemos desplazado un poco nuestra mirada, el cambio que éste sufre es tan intrínseco y cualitativo como si se tratara de un cambio de color: como diría Russell, el punto negro pierde "centralidad" y adquiere, digamos, "derechidad". Según esta postura, un dato visual concreto está constituido (al menos) por dos universales, un *qualia* de color y un *qualia* de lugar. Entonces, cuando se nos presentan simultáneamente dos datos visuales aparentemente indiscernibles situados en distintos lugares del campo visual, lo que explica que los podamos distinguir no es el hecho de que posean *distintas relaciones* con otros datos visuales, ya que éstos podrían no existir, ni tampoco que posean un *particular desnudo diferente* que conocemos en forma directa, como afirma E.B. Allaire (1976a): simplemente difieren en uno de sus universales, a saber, *el qualia de lugar*. De lo dicho surge que, según una teoría de este tipo, decir que dos datos visuales (o táctiles) se encuentran alejados en el espacio visual (o táctil) es equivalente y tan metafórico como decir que dos sonidos fenoménicos, uno agudo y uno grave, se encuentran alejados en la escala tonal. Se trata, pues, de una teoría reduccionista del espacio fenoménico, ya que, según ella, los campos sensoriales presuntamente espaciales, como los de la vista y del tacto, sólo contienen ordenamientos cualitativos del mismo tipo que los

que posee el campo auditivo u olfativo, que no son considerados espaciales.

Sin duda, esta teoría es muy antiintuitiva. En efecto, si hay algo que parece obvio es que los datos visuales se encuentran desplegados en un espacio, donde *por "espacio" se entiende un orden formado por relaciones "externas" que no dependen de las cualidades de los términos y que, por lo tanto, pueden variar aunque no varíen dichas cualidades*. A lo sumo podría discutirse si dicho espacio visual es tridimensional o es bidimensional, siendo la profundidad el producto de la interpretación. Pero afirmar que no es espacial en absoluto y que sólo contiene ordenamientos cualitativos que se basan en la relación de semejanza (que no es una relación externa) parece chocar con los hechos más "duros" de nuestra experiencia. Por lo tanto, la teoría en cuestión debe al menos ofrecer una explicación de cómo surge dicha "ilusión de espacialidad". La explicación en forma muy resumida es la que se ofrece en el siguiente párrafo.

Los que creen en la existencia de un mundo fenoménico sostienen que los datos y las cualidades que contienen nuestros campos sensoriales, al hallarse correlacionados con las características y la distribución supuestamente espacial de los objetos del mundo externo, se convierten en signos y representan a esos objetos. Ahora bien, un fenómeno que existe en mayor o menor medida en otros sentidos, pero que se da en su máxima expresión en el sentido de la vista, es la *identificación* (mediante un proceso de "extroyección") entre el campo perceptual y los objetos físicos que éste representa. En efecto, nuestro campo visual se identifica a tal punto con los objetos físicos que se torna totalmente transparente: creemos hallarnos en contacto directo con dichos objetos, y ni siquiera cuando nos apretamos un ojo y "vemos doble" abandonamos esta creencia. Respecto de los denominados "*qualia* de lugar", al hallarse correlacionados con los lugares del supuesto espacio físico (sea en la piel o en la retina) donde se produce el estímulo, se convierten en signos de la ubicación espacial de los objetos que nos rodean y terminan identificándose con dicha ubicación. Pero, entonces, dado que aquello de lo cual son signos constituye supuestamente un ordenamiento que no es cualitativo, sino espacial (en el cual las distancias son independientes de las cualidades de

los términos), cuando dichos *qualia* se tornan transparentes, su aspecto cualitativo "desaparece" y creemos percibir directamente un orden no cualitativo de relaciones espaciales entre objetos físicos.

1.2. La teoría cualitativa del tiempo perceptual

Una manera de presentar la teoría cualitativa del tiempo fenoménico es contrastándola con la denominada "teoría del presente especioso", según la cual las relaciones temporales son dadas.

Existe un fenómeno, el de la memoria inmediata, que consiste en que las sensaciones recién experimentadas no abandonan la conciencia en forma brusca, sino que reverberan durante unos instantes bajo la forma de imágenes denominadas "akolúticas". Según la teoría del presente especioso, esta reverberación hace que cada campo fenoménico o cada "campo de aprehensión directa" posea una pequeña extensión temporal (hacia el pasado), lo cual implica que tenemos contacto directo con el pasado inmediato y nos permite decir que las relaciones temporales son dadas. La teoría del presente especioso consistiría, pues, en una teoría no reduccionista, probablemente relacional, del tiempo perceptual.[1]

En cambio, según la teoría cualitativa del tiempo perceptual, la memoria inmediata, a diferencia de lo que afirma la teoría anterior, no nos pone en contacto directo con el pasado: sólo nos proporciona imágenes akolúticas de vividez decreciente, que son presentes y simultáneas, pero *representan*, a modo de signos o copias debilitadas, las sensaciones originales en el momento en que se produjeron. Dicho en forma breve: la estructura formada por las sensaciones akolúticas constituye un orden no temporal que *representa* un orden temporal.[2] Según esta postura, cuando creemos, por ejemplo, que experimentamos en forma directa el movimiento de un "objeto sensible" en nuestro campo visual, nos hallamos en un error: lo que es-

[1] La teoría del presente especioso fue expuesta por William James en su *Principles of Psychology*, cap. XV (1890), y ha sido desarrollada con más detalle por C.D. Broad en *Scientific Thought* (1923).

[2] Teorías que podrían ser llamadas "cualitativas" de tiempo perceptual han sido sostenidas, entre otros, por Lipps, Ward, Russell y Goodman.

trictamente "sensamos" es un campo visual estático que contiene un objeto visual, acompañado de una estela o abanico de imágenes akolúticas cada vez más esfumadas que representan a ese mismo objeto en sus posiciones anteriores. Ahora bien, el hecho de que la vividez decreciente de las imágenes akolúticas se encuentre correlacionada con la distancia temporal de las sensaciones originales que ellas representan hace que, "de alguna manera", se constituyan en signos de ubicación temporal: "signos temporales", como decía Lipps.[3] En esta teoría, al igual que en la teoría cualitativa del espacio perceptual tratada antes, un orden supuestamente no cualitativo; formado por relaciones externas, como es el orden temporal, es reducido a un orden cualitativo, a saber, el que forman las vivideces decrecientes de las imágenes akolúticas, y el *campo de aprehensión directa* (contra lo que afirman los partidarios de la teoría del presente especioso) surge careciendo de extensión temporal. En esta teoría, en suma, las relaciones temporales no son dadas.

El problema epistemológico de cómo justificar la creencia en la existencia de nuestras experiencias pasadas a partir de un campo fenoménico temporalmente inextenso, pero que contiene dichas imágenes akolúticas, no puede ser abordado aquí (en un trabajo no publicado me dedico específicamente a esta cuestión). El problema ontológico de cómo ordenar la serie de campos de conciencia temporalmente inextensos que constituyen mi "biografía" será tratado más adelante.

1.3. Defensa de las teorías cualitativas del espacio y del tiempo perceptual

Las teorías cualitativas –y, por lo tanto, reduccionistas– expuestas son preferibles a sus rivales no reduccionistas, como lo son la teoría relacional y la teoría sustancialista del espacio y del tiempo perceptual, tanto por las ventajas filosóficas que presentan como por las dificultades de estas teorías rivales. Por razones de espacio no me ocuparé de estas dificultades –que

[3] Lipps los llamaba así en alusión a los "signos locales" de Lotze y agregaba que la traducción que hace la mente de su orden de vividez en un orden temporal es completamente inexplicable (*cfr.* James 1890, cap. XV). Por otra parte, Goodman 1977, los denomina "*qualia* de tiempo".

son analizadas *in extenso* por Casullo 1986– y en los siguientes párrafos me limitaré a destacar sus ventajas.

En primer lugar, al desaparecer las relaciones espaciales y temporales del mundo sensorial, desaparecen las relaciones externas en ese mundo; pero, entonces, la diversidad cualitativa y la numérica pierden su aparente independencia, y la diversidad cualitativa se convierte en condición necesaria de la diversidad numérica, con lo cual el principio de identidad de los indiscernibles se torna plausible dentro de este ámbito. Esto permite construir una teoría según la cual los particulares concretos en ese mundo son haces de cualidades, consideradas como universales inmanentes, sean esos particulares *datos sensoriales atómicos*, como piensa Nelson Goodman (1977), o sean *campos fenoménicos totales*, como piensa Russell (1948).[4] Dicha teoría no sólo es económica, sino que evita la admisión de entidades tales como los *substrata* –que carecen de toda propiedad empírica y, por lo tanto, son inobservables "en principio"– en el propio mundo perceptual.

En segundo lugar, dichas teorías reduccionistas permiten disminuir el número de relaciones básicas o "categorías" (como las denomina Carnap) en el mundo perceptual. En efecto, las relaciones espaciales y temporales han figurado siempre, junto con las de *semejanza*, *identidad*, *causalidad*, *cantidad* y otras, entre las relaciones básicas –y, por lo tanto, entre los conceptos básicos– de los sistemas filosóficos, y según estas teorías, ambas relaciones se reducen a ordenamientos basados en la relación de semejanza. Esto también constituye una economía importante.

Por último, la teoría cualitativa presenta una ventaja adicional; en efecto, evita tener que admitir, dentro de un mismo campo vivencial, la existencia de dos ámbitos categorialmente distintos: por una parte, un *ámbito espacial*, a saber, el constituido por los campos visual y táctil, en el cual hay relaciones externas últimas, pueden existir datos sensoriales indiscernibles y rige aparentemente una ontología dualista con particulares

[4] Ésta es la razón por la que Russell, al descubrir el carácter cualitativo de la posición en el espacio fenoménico, abandona su teoría dualista de universales y *substrata*, en favor de una teoría monista según la cual las sustancias son haces de universales.

desnudos, y, por otro lado, *un ámbito inextenso*, que incluye el campo olfativo, el auditivo y el afectivo, donde todas las relaciones son internas, no hay posibilidad de indiscernibles y todo lo que hay son haces de cualidades.

Todas estas economías se tornan más relevantes si, como intentaré mostrar luego, las relaciones espacio-temporales del mundo "externo" pueden, quizá, también ser reducidas a relaciones internas. De todos modos, considero que estas ventajas son suficientemente importantes como para convertir a las teorías cualitativas en altamente preferibles, pese a su carácter antiintuitivo.

2. *La reducción del espacio y el tiempo para toda la realidad*

Como vemos, según las teorías cualitativas expuestas, todas las relaciones percibidas son internas y, al menos dentro de un campo fenoménico, la diversidad cualitativa se presenta como condición necesaria de la diversidad numérica, con lo cual el principio de identidad de los indiscernibles se torna plausible dentro de este ámbito. Ahora bien, como dijimos, es un presupuesto de estas teorías que no tenemos un conocimiento directo del mundo externo (ni de nuestras propias experiencias pasadas); pero, entonces, la tesis de que dicho mundo inferido o postulado contiene relaciones externas espacio-temporales de carácter irreductible, y, por lo tanto, posibles particulares indiscernibles y una probable ontología dualista con particulares desnudos o *haecceitas*, implica que no sólo difiere categorialmente del mundo percibido, sino que tiene más categorías y es ontológicamente más complejo que éste, por lo cual dicha tesis es por lo menos antieconómica, y si fuese posible convendría evitarla. Una teoría reduccionista del espacio y del tiempo para toda la realidad ofrecería al menos tres ventajas de las que me ocuparé a continuación.

En primer lugar, tal como sucedía en el caso anterior, la desaparición de relaciones espaciales y temporales últimas permite disminuir el número de relaciones básicas y, en consecuencia, el de conceptos indefinibles, lo que involucra una considerable economía ontológica y conceptual. Por otra parte, dado que las relaciones espaciales y temporales no serían dadas en la experiencia, la reducción de ellas para la realidad

en general evita que se viole un principio central del empirismo tradicional, que afirma que *todas nuestras categorías básicas deben referir a rasgos que son de la misma categoría ontológica que lo que se da en la experiencia sensorial.* Finalmente, como ya hemos observado, al reducirse todas las relaciones a relaciones internas, la diversidad numérica implicará siempre una diferencia cualitativa y el principio de identidad de los indiscernibles adquiriría validez general. Ello permitiría adoptar una teoría de haz generalizada y prescindir, no sólo en el mundo fenoménico, sino en toda la realidad, de las diferencias *solo número* y de los particulares desnudos (o de la *haecceitas*) que, además de atentar contra el principio empirista recién mencionado, son de dudosa inteligibilidad.

Me propongo ahora esbozar una posible línea argumentativa a favor de una teoría reduccionista del espacio y del tiempo para toda la realidad. Primero sostendré que una teoría reduccionista *fuerte* (que reduce el espacio y el tiempo a relaciones internas) es *posible,* para lo cual apelaré a la teoría de los *puntos de vista* de Leibniz. Luego, en la parte más constructiva de este trabajo, presentaré una teoría reduccionista fuerte, pero limitada al orden temporal de nuestra experiencia, que en mi opinión no sólo es posible, sino también *plausible.* Para ello me inspiraré en la construcción del orden temporal a partir de *complejos completos de compresencia* que efectúa Russell en su *Human Knowledge* (1948). Por último, basándome en un monismo de corte no materialista, como el que podría ser atribuido (entre otros) a Russell (1948), Moritz Schlick (1925), Feigl (1958), Maxwell (1976, 1978) y Michael Lockwood (1989), sugeriré que dicha teoría reduccionista limitada podría ser extendida a toda la realidad.

2.1. La teoría de los *puntos de vista* de Leibniz

Para mostrar que una teoría que reduce el orden espacio-temporal del mundo a relaciones puramente internas es *posible,* quizá sea suficiente señalar que existe una teoría reduccionista –más precisamente una teoría cualitativa– del espacio (no del tiempo) para el mundo "externo"; a saber, la de Leibniz, que no parece involucrar contradicción alguna.

Según Leibniz, toda la trama formada por los objetos materiales y sus relaciones externas (espacio-temporales y causales) que estudia la física pertenece sólo al mundo fenoménico y no es más que la representación de una realidad que en sí misma no es ni material ni espacial, ya que sólo contiene mónadas y relaciones internas entre ellas. Pero, de acuerdo con Leibniz, ese mundo fenoménico (para Leibniz lo físico es fenoménico) tiene la capacidad de representar al mundo real de las mónadas, debido a que entre ambos existe cierto isomorfismo. Así, al hecho físico –que no es sino fenoménico– de que un grupo de cuerpos se encuentren próximos en el espacio le corresponde, en el mundo real de las cosas "tal como son en sí mismas", el hecho de que todas las mónadas que corresponden a esos cuerpos se asemejen en una propiedad intrínseca que Leibniz denomina "punto de vista". Entonces, a una mayor *distancia espacial* entre dos cuerpos en el mundo físico (fenoménico) le corresponde, en el mundo real de las mónadas, una mayor *desemejanza entre los puntos de vista* de los dos grupos de mónadas que corresponden a esos dos cuerpos. Del mismo modo, al movimiento de un objeto en el mundo físico (fenoménico), le corresponde en el mundo real o metafísico un puro cambio interno o cualitativo; a saber, el cambio progresivo en los puntos de vista del grupo de mónadas que integran el correlato en el mundo real del cuerpo que se mueve.

Como vemos, al igual que en la teoría cualitativa del espacio fenoménico, un orden no cualitativo formado por relaciones externas espaciales es reducido a un orden cualitativo formado por relaciones internas de semejanza, ahora ya no entre *qualia* de lugar, sino entre los puntos de vista de las mónadas. Sin duda, esta teoría es poco plausible; sin embargo, lo que me interesa destacar es que se trata de una postura inteligible y metafísicamente posible.

2.2. Una teoría reduccionista del orden temporal de la "corriente de conciencia"

Para mostrar que una teoría reduccionista del espacio y del tiempo para toda la realidad es, además de inteligible, mínimamente *plausible* no es necesario ofrecer una teoría tan abarcadora: quizá sea suficiente mostrar que se la puede construir

y defender para un dominio reducido. Esto es precisamente lo que intentaré. A continuación presentaré una teoría que, a diferencia de la teoría cualitativa del tiempo fenoménico, no pretende reducir el tiempo perceptual, sino la supuesta sucesión temporal *real* de campos de conciencia momentáneos que constituye una "biografía" (para usar la expresión de Russell) a relaciones internas entre dichos campos. Para ello adoptaré la estrategia que describo a continuación.

a) Siguiendo a Russell (1948, cap. 8), tomaré un campo de conciencia o campo vivencial momentáneo como un haz maximal de cualidades compresentes –un "complejo completo de compresencia"–, y dichas cualidades como universales, y denominaré a dicho haz un "campo".

b) Adoptando la teoría cualitativa del tiempo fenoménico esbozada antes y sostenida también por Russell (1959, cap. 11), consideraré que dicho "campo" carece de extensión temporal, y que nuestra supuesta aprehensión directa de relaciones temporales es una ilusión.

c) Al igual que Russell (1948, cap. 8),[5] trataré de construir el supuesto orden temporal de la experiencia a partir de relaciones entre estos campos temporalmente inextensos.

d) Pero, a diferencia de Russell, no utilizaré relaciones temporales (y, por lo tanto, externas) para construir este orden, sino que me basaré en relaciones puramente internas (de continuidad cualitativa), por lo cual esta teoría será reduccionista en sentido fuerte, ya que el tiempo no sólo no será una sustancia, sino que tampoco será una red de relaciones externas últimas.

Esbozada la estrategia, paso a exponer mi hipótesis:

El fenómeno de la memoria inmediata es, como vimos, una condición necesaria de lo que llamamos "la conciencia del tiempo" o "la conciencia del carácter temporal de la experiencia". Dicha "conciencia" tiene dos componentes. Por un lado,

[5] Deseo señalar que Russell no fue el único que intentó construir el orden temporal de los campos fenoménicos: Carnap, en su *Aufbau*, desarrolla el mismo proyecto.

involucra la creencia de que nuestro campo vivencial momentáneo no constituye todo lo que existe pues sólo es un elemento más de una *serie de campos* similares que se extiende en una dimensión (según la teoría cualitativa) no percibida por nosotros en absoluto, o de la cual (según la teoría del presente especioso) sólo percibimos un fragmento, y que denominamos *la corriente de conciencia*. Por otro lado, involucra la vivencia de cambio y de "avance", que podrá ser ilusoria, pero sin la cual nuestro campo de conciencia sería irreconocible.

Ahora bien, hay motivos para creer –y los psicólogos coinciden en esto– que la memoria inmediata hace que cada una de nuestras vivencias se halle acompañada por una estela formada por la reverberación de lo recién vivido. Pero si esto es así, entonces existiría una *continuidad cualitativa* que ligaría a la serie supuestamente temporal de campos que constituyen una biografía.[6] En efecto, si todas las experiencias contienen la reverberación de lo recién vivido, esto haría que, por más brusco que sea el cambio psíquico, dada una "distancia tempo-

[6] Por otra parte, los psicólogos también sostienen que una proporción considerable de nuestro campo vivencial total se halla constituida por vivencias cenestésicas, por el llamado "esquema corporal" y por otras vivencias diversas, como la producida por nuestra respiración, o por nuestro estado emocional, que si bien no son en general atendidas, poseen una constancia que no tienen las sensaciones provenientes de los sentidos "externos". Este grupo de vivencias muy constantes cumpliría dos papeles cruciales: por un lado sería clave en la vivencia de la propia identidad a través del tiempo y, por otro, cumpliría también el papel del "sujeto de conciencia" al proveernos de un trasfondo vivencial más o menos constante y no atendido contra el cual se oponen y se "objetivizan" las sensaciones atendidas provenientes del entorno. Ahora bien, pareciera entonces que dicha masa muy constante de vivencias no atendidas podría colaborar fuertemente en otorgarle a nuestra corriente de conciencia el hilo de continuidad cualitativa del que hablamos. La existencia de este trasfondo vivencial también ayuda a enfrentar la siguiente objeción a la hipótesis de la continuidad, que le debo a Manuel García Carpintero. Supongamos que experimento una serie del tipo *a*, *b*, *a'*, *b'*, *a''*, *b''*..., etc (donde *a* y *b* hacen referencia a sensaciones intensas y muy dispares) ¿no es cualitativamente más continua la serie de campos *a*, *a'*,*a''* y *b*, *b'*, *b''*, que la original? Creo que si las sensaciones intensas *a* y *b* constituyeran, por así decirlo, el 99 por ciento del contenido cualitativo del campo fenoménico total, Carpintero tendría razón. Sólo si, como creo, las imágenes akolúticas, sumadas al mencionado trasfondo vivencial, constituyen una porción importante del contenido del campo, el contraejemplo puede ser neutralizado.

ral" entre dos campos suficientemente pequeña, digamos un décimo de segundo, siempre habrá entre ellos una semejanza estrecha, producto de la reverberación. Así, por ejemplo, al despertar de un sueño sentimos algo de esto: sentimos que, a pesar de que el cambio psíquico es muy brusco, no se pierde la continuidad cualitativa, debido a que cada campo de esa rapidísima transición contiene la reverberación de los anteriores.[7]

Podríamos llegar a pensar entonces que ese "hilo de continuidad" que proporciona la memoria inmediata convierte la serie temporal de campos que pertenecen a una misma "biografía" en una serie que preserva la continuidad cualitativa. Pero resulta que la continuidad cualitativa implica un hecho curioso: *para distancias temporales muy pequeñas, la cercanía temporal pareciera estar necesariamente correlacionada con el grado de semejanza.* En efecto, dada una serie de campos muy próximos (digamos, aquellos comprendidos en una décima de segundo), su distancia temporal es proporcional a su "distancia" cualitativa, y si un campo *b* se halla *cualitativamente entre* los campos *a* y *c*, se hallará también *temporalmente entre a* y *c*. Ahora bien, esta aparente conexión necesaria entre dos relaciones radicalmente distintas, ya que una es interna y otra externa, hace sospechar que una de ellas puede ser reducida a la otra. A continuación propondré que la relación temporal entre campos es reducible a la de continuidad cualitativa y que *su orden temporal no es más que el orden que preserva dicha continuidad.*

Supongamos un mundo que no contiene objetos físicos y que sólo contiene dos campos vivenciales; digamos, un campo semejante al de un hombre y otro al de una mosca. ¿Es posible que en ese mundo uno de los campos suceda o preceda al otro? Pareciera más bien que cada uno de esos campos, al igual que dos mundos comprendidos en dos espacio-tiempos desconectados, constituye "un mundo aparte" que carece de toda conexión temporal (y desde ya espacial) con el otro. Supongamos ahora un mundo que sólo contiene una única corriente de conciencia; ¿es posible que dos campos cualitativamente conti-

[7] Es interesante observar que, según la teoría del presente especioso, la continuidad cualitativa entre campos se torna necesaria. En efecto, dado que los campos que se encuentran temporalmente muy próximos "se traslapan", es imposible que no exista dicha continuidad.

guos o casi indiscernibles se encuentren separados temporalmente? Si existiera un mundo físico, una persona podría ser congelada bruscamente y descongelada instantáneamente un tiempo después, de modo tal que el campo con el que se despierte contenga la reverberación del anterior al congelamiento, preservándose así la continuidad cualitativa entre ambos campos. En ese caso, el sujeto no se percataría del hiato temporal que se ha creado entre esos dos campos. Sin embargo, alguien puede argüir que, a pesar de ello, el hiato existe. Lo que quiero sugerir es que dicho hiato existe sólo en el *tiempo físico*, y que si no existiera el mundo físico y sólo existiera el conjunto de campos, el hiato no podría existir. Pero si esto es así —es decir, si en un mundo que sólo contiene campos, dados dos campos casi indiscernibles, no es posible que no se hallen temporalmente muy próximos—, entonces, en ese mundo tampoco se podría alterar el orden temporal entre campos y en general no se podría alterar el orden temporal que preserva la continuidad cualitativa entre campos.

La siguiente analogía quizá nos ayude a visualizar la situación. Imaginemos una película cinematográfica sin cortes ni detenciones de cámara, en la que, además, cada cuadro o fotograma contiene, como sucede con algunas fotografías, un objeto que se mueve y varias imágenes cada vez más esfumadas del objeto en sus posiciones anteriores. En este caso, cada fotograma sería casi indiscernible del que lo precede y del que lo sucede. Ahora bien, si recortamos los cuadros o fotogramas de esta película, podríamos armar algo así como un mazo de cartas. Sugiero que un campo con su estela de imágenes akolúticas puede compararse con uno de estos fotogramas, y una biografía, con el mazo. Entonces, así como existe una sola manera de ordenar dicho mazo de modo tal que cada fotograma sea casi indiscernible de sus vecinos, es decir, de modo tal que se preserve la continuidad cualitativa, existe una sola manera de ordenar los campos de una biografía de modo tal que se preserve dicha continuidad. Pero, a diferencia de lo que sucede con el mazo físico, pareciera que en un mundo que sólo contiene ese conjunto de campos, ni siquiera un dios omnipotente podría "armar otro mazo mental" con las mismas "cartas psíquicas". En otras palabras, no sería

posible que existiera un mundo que contuviera una biografía diferente compuesta por los mismos campos pero en otro orden.

Ahora bien, un orden temporal es, por definición, un orden de relaciones *externas* que, por lo tanto, pueden variar aunque no varíen las cualidades de los términos; pero, entonces, la tesis de la supuesta imposibilidad de alterar el orden que preserva la continuidad cualitativa entre campos equivale a la negación de un orden temporal entre ellos. Según dicha tesis, *el orden que llamamos temporal no sería otra cosa que el orden que preserva la continuidad cualitativa.* De acuerdo con esta postura, cada campo sería, al igual que un espacio-tiempo (con todo lo que contiene), un mundo aparte. Pero así como una pluralidad de espacio-tiempos que carecen de relaciones espacio-temporales entre sí podrían formar, con base en sus semejanzas, un orden unidimensional que presenta una continuidad cualitativa (los filósofos hablan de ordenamientos de este tipo entre mundos posibles), lo mismo sucedería con los campos. Los campos, al igual que estos espacio-tiempos, formarían un orden unidimensional tal que, dados dos campos cualesquiera, puedo "pasar" de uno al otro por una cadena cualitativamente continua de campos, y la supuesta relación "temporal" entre ellos no sería algo adicional a este orden puramente cualitativo.

Quiero hacer notar que los campos que integran una biografía no necesariamente forman un orden lineal. Como pensaba Russell, aunque es muy improbable, no es imposible que un campo perteneciente a una misma biografía "se repita". En este caso, la aplicación del principio de identidad de los indiscernibles nos obliga a decir que el ordenamiento en cuestión perdería su carácter lineal abierto y contendría un "rizo" (un *loop*), siendo el supuesto campo que se repite el punto de intersección de ese rizo. En segundo lugar, quiero aclarar que la postura en cuestión no se halla comprometida con la tesis de que toda la serie de campos que componen la vida de un ser humano está ligada por un hilo de continuidad: la anestesia o un golpe que produzca inconsciencia probablemente impliquen un corte en dicha continuidad.

2.8. En apoyo de la teoría anterior

Soy consciente de que el valor de estos experimentos mentales es sólo heurístico. En estos mundos hipotéticos, la plausibilidad del reduccionismo propuesto depende en mayor medida de la poca plausibilidad de la postulación de una red de relaciones temporales últimas (del tipo de las que parecen suponer Russell y Leibniz). Las observaciones que siguen intentan mostrar dicha implausibilidad.

En un mundo compuesto sólo por un conjunto de campos que poseen continuidad cualitativa, éstos pueden ser ordenados por dicha relación de la misma manera en que de hecho lo haría la relación temporal; pero, entonces, la única utilidad de postular, además de la continuidad cualitativa, una relación temporal no percibida, última y *externa* entre los campos, es que permite recoger nuestra creencia intuitiva de que un conjunto de campos que presenta continuidad cualitativa podría ordenarse de muchas maneras distintas (en distintos mundos posibles). Ahora bien, consideremos nuestra creencia intuitiva de que el campo visual es espacial y que los datos sensoriales que conforman un campo visual podrían ser reordenados espacialmente sin cambiar sus cualidades. Si es verdad que esta última creencia también es ilusoria, dado que el espacio fenoménico no es más que un orden cualitativo, ¿por qué no pensar que también es ilusoria la creencia paralela de que podemos reordenar temporalmente un mundo que contiene sólo una "biografía"?[8]

[8] Es interesante notar que aquí se presenta un conflicto entre *economía ontológica* y *antiapriorismo*, de naturaleza similar al que se presenta cuando se discute la teoría del haz y el principio de identidad de los indiscernibles. En efecto, según Ian Hacking (1975), dado un mundo supuestamente euclidiano y simétrico que contiene sólo dos cuerpos indiscernibles, siempre es posible reinterpretarlo como un mundo que contiene un único cuerpo, sustituyendo su espacio euclidiano por uno de alta curvatura, de modo tal que, avanzando "en línea recta" a partir de uno de los cuerpos, se llegue nuevamente a ese mismo cuerpo. Pero si, como parece ser el caso, siempre es posible eliminar los objetos físicos indiscernibles complicando suficientemente la estructura del espacio, entonces se presenta la siguiente disyuntiva: o bien afirmar que tanto el mundo que contiene indiscernibles como el que no los contiene, son posibles, respetando nuestras intuiciones modales, pero a costa de tener que admitir particulares desnudos o diferencias *solo número* entre particulares; o

Un argumento contra las relaciones espaciales o temporales últimas en una teoría realista del haz es el siguiente. Si los particulares atómicos son haces de universales inmanentes, entonces la semejanza estrecha entre particulares implica compartir universales, y ello se pone, a su vez, compartir literalmente una gran parte de sus constituyentes; en otras palabras, implica una fusión parcial. Pero, entonces, cuando llegamos a la semejanza casi total, o, lo que es igual, a la desemejanza mínima, la fusión probablemente es casi total: al igual que dos sonidos fenoménicos simultáneos que al asemejarse se van fusionando, dos particulares casi indiscernibles llegarían a compartir, literalmente, casi todos sus constituyentes. Ahora bien, ¿es plausible sostener que dos particulares que comparten casi todos sus constituyentes puedan cambiar libremente sus distancias espaciales o temporales y, sólo cuando pierden el último constituyente que los diferencia, colapsar bruscamente en un mismo lugar o momento?

El teórico del haz tiene otro motivo poderoso para reducir las relaciones espacio-temporales a un orden cualitativo. En efecto, dicha reduccción elimina el rasgo más antiintuitivo del realismo inmanente, que consiste en postular la existencia de entidades –los universales inmanentes– que pueden existir íntegramente (sin dividirse) y al mismo tiempo en distintos lugares del espacio.[9]

bien –siguiendo la línea de este trabajo– incurrir en un acto de apriorismo, negando que el mundo con indiscernibles es posible, en aras de preservar una ontología más económica, como la teoría del haz.

[9] Quizá valga la pena mostrar cómo el realismo inmanente se torna más atractivo (y supera a la teoría de los tropos) cuando se aplica a un ámbito no espacial. Tomemos el caso de dos sonidos fenoménicos simultáneos provenientes del mismo lugar físico y que poseen diferente timbre y altura. Supongamos que uno de ellos altera su timbre hasta coincidir con el otro: el realista inmanente dirá que los sonidos ahora comparten literalmente su timbre. Si a continuación comienzan a acercar sus alturas hasta casi coincidir, opinará que los dos sonidos se hallan casi fusionados, y si pierden la pequeña diferencia de altura que los separaba, dirá que se han fusionado totalmente y se han transformado en un único sonido. La teoría de los tropos, al verse obligada a negar que dos particulares puedan compartir sus tropos, no puede explicar el proceso de fusión gradual recién descrito.

2.4. El monismo inmaterialista derivable de la línea Russell-Maxwell

Como señalé anteriormente, la teoría reduccionista del tiempo esbozada tiene un alcance limitado, ya que se aplica a mundos hipotéticos que sólo contienen una o más series cualitativamente continuas de campos de conciencia; es decir, una o más "biografías". Para tornar mínimamente plausible la extensión de dicho reduccionismo a toda la realidad apelaré a otra tesis leibniziana; a saber, al monismo inmaterialista que se encuentra implícito en las posturas de Russell, Schlick, Feigl, Maxwell y Lockwood, según el cual todas las sustancias son de la misma categoría ontológica que un campo de conciencia.

A continuación resumiré las tesis centrales de dicho monismo.

1. No tenemos conocimiento directo del mundo externo.
2. Sólo tenemos un conocimiento puramente estructural-causal de dicho mundo, ya que la física nos deja en total ignorancia acerca de la naturaleza intrínseca o cualitativa de las entidades que lo componen.
3. Lo único que conocemos en forma directa y en toda su riqueza intrínseca y cualitativa es nuestro propio campo fenoménico.

Pero, entonces,

4. Resulta antieconómico y gratuito afirmar, con el dualista o con el emergentista, que nuestra corriente de conciencia (que conocemos en forma directa) constituye una sustancia o una emanación de propiedades que es distinta, pero misteriosamente paralela, a otra sustancia o cosa-en-sí cuya naturaleza intrínseca es desconocida y cuyas propiedades estructurales-causales son descritas por la física como un proceso electroquímico en nuestro cerebro. La navaja de Occam nos sugiere:
5. Evitar el dualismo y el emergentismo identificando esa cosa-en-sí desconocida (cuyas propiedades estructurales-causales describe la física como proceso neurofisiológico)

con la corriente de conciencia misma. En otras palabras, nos sugiere una teoría de la identidad cerebro-conciencia de carácter no materialista, según la cual cierto proceso cerebral (probablemente cierto campo electromagnético), "tal como es en sí mismo" o "en su naturaleza intrínseca", *es* un campo de conciencia.

Pero, entonces,

6. Aceptada esta teoría de la identidad *proceso cerebral "tal como es en sí mismo"-campo de conciencia*, resulta gratuito y antieconómico mantener una postura dualista y afirmar que la naturaleza intrínseca (que desconocemos por completo) de los demás procesos físicos es *categorialmente* distinta de la de los únicos procesos físicos cuya naturaleza intrínseca conocemos en forma directa; a saber, aquellos procesos cerebrales que *son* nuestro campo de conciencia.

La navaja de Occam nos sugiere:

7. Evitar nuevamente el dualismo, adoptando un monismo inmaterialista según el cual todas las sustancias son de la *misma categoría ontológica* que un campo de conciencia, lo que *grosso modo* significa que, por más diferentes e inimaginables que sean sus cualidades intrínsecas, éstas son de un tipo tal que podrían en principio transformarse, mediante una larguísima sucesión de cambios más o menos graduales, en un campo de conciencia humano.

2.5. Una teoría reduccionista generalizada y sus consecuencias

Armado de esta teoría de la identidad mente-cuerpo y de este monismo de corte inmaterialista, según el cual todas las sustancias son de la misma categoría ontológica que un campo de conciencia, uno podría imitar lo que hizo Russell en *Human Knowledge* e intentar extender al mundo físico y a las relaciones espaciales la teoría reduccionista del tiempo (de alcance limitado) presentada anteriormente. De ello surgiría que tanto las relaciones espaciales como las temporales podrían ser reducidas

a la relación de continuidad cualitativa. La tarea de desarrollar esta extensión excede obviamente los límites de este trabajo... y de mi capacidad. Me limitaré, por lo tanto, a algo mucho más fácil que es recordar las ventajas filosóficas que tal monismo y tal reducción generalizada producirían.

La primera surge del monismo inmaterialista esbozado recién y consiste en que no sólo hay un único tipo de sustancias, sino que ellas son de la misma categoría ontológica que aquellas de las cuales tenemos conocimiento directo, con lo cual se cumple el principio empirista mencionado antes.

La segunda consiste en que, al reducir las relaciones espaciales y temporales a relaciones internas, el principio de identidad de los indiscernibles y la teoría realista del haz se tornan muy plausibles y, en consecuencia, desaparece la necesidad de postular particulares desnudos o *haecceitas*. Esto logra no sólo un *monismo* en cuanto a los constituyentes últimos de las sustancias, ya que éstos serían universales inmanentes (cualidades y ciertas relaciones internas), sino también una *ontología empirista*, ya que dichos constituyentes últimos serían de la misma categoría ontológica que los que conocemos en forma directa; así se cumpliría nuevamente el mencionado principio empirista.

La tercera reside en que, al reducir las relaciones espaciales y temporales que (si se aceptan las teorías cualitativas expuestas aquí) no se dan en la experiencia a la relación de continuidad cualitativa que sí se da en la experiencia, no sólo se economizan categorías, sino que se cumple otra vez más el principio empirista.

La cuarta es que la reducción del espacio y el tiempo a un orden cualitativo, si bien no es precisamente intuitiva, elimina, como vimos, un rasgo muy antiintuitivo de la teoría realista del haz (y de todo realismo inmanente) que consiste en admitir entes (los universales) que pueden al mismo tiempo existir íntegramente y sin dividirse en dos lugares del espacio.[10]

---

[10] Deseo agradecer a Manuel García Carpintero una importante objeción que trato de replicar en una nota. Agradezco especialmente a Thomas Moro Simpson cuyas múltiples y agudas observaciones han mejorado mucho este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Allaire, E.B., 1976a, "Bare Particulars" en Loux 1976, pp. 281-290.

——, 1976b, "Another Look at Bare Particulars", en Loux 1976, pp. 296-303.

Broad, C.D., 1923, *Scientific Thought*, Routledge and Kegan Paul, Londres. [Versión en castellano: *El pensamiento científico*, trad. R.L. Pérez y C.L. Landa, Tecnos, Madrid, 1963.]

Carnap, R. 1928 (1969) , *The Logical Structure of the World*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles (trad. de *Der Logische Aufbau der Welt*). [Versión en castellano: *La construcción lógica del mundo*, trad. Laura Mues, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1988.]

Casullo, A., 1986, "The Spatial Structure of Perceptual Space", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, no. 4, pp. 665-671.

Feigl, H., 1958, "The 'Mental' and the 'Physical' ", en H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (comps.), *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, vol. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 370-497,

Goodman, N., 1977, *The Structure of Appearance*, 3a. ed., Reidl, Dordrecht (Boston Studies in the Philosophy of Science, 53).

Hacking, I., 1975, "The Identity of Indiscernibles", *The Journal of Philosophy*, vol. 72, no. 9, pp. 249-256.

James, W., 1890, *Principles of Psychology*, Henry Holt, Nueva York. [Versión en castellano: *Principio de psicología*, trad. Domingo Barnés, D. Jorro, Madrid, 1909.]

Lockwood, M., 1989, *Mind, Brain and the Quantum*, Blackwell, Oxford.

Loux, Michael (comp.), 1976, *Universals and Particulars: Readings in Ontology*, University of Notre Dame, Notre Dame.

Maxwell, G., 1978, "Rigid Designators and Mind-Brain Identity", en Wade Savage (comp.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 9), University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 365-405.

——, 1976, "Scientific Results and the Mind-Brain Issue: Some Afterthoughts", en G.G. Globus, G. Maxwell y J. Savodnik (comps.), *Consciousness and the Brain: A Scientific and Philosophical Inquiry*, Plenum Press, Nueva York/Londres, pp. 329-358.

Russell, B., 1959, *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin, Londres. [Versión en castellano: *La evolución de mi pensamiento filosófico*, trad. Juan Novella Domingo, Alianza, Madrid, 1976.]

Russell, B., 1948, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, George Allen and Unwin, Londres. [Versión en castellano: *El conocimiento humano. Su alcance y sus límites*, trad. Antonio Tovar, Taurus, Madrid, 1977.]

——, 1940, *An Inquiry into Meaning and Truth*, George Allen and Unwin, Londres. [Versión en castellano: *Investigación sobre el significado y la verdad*, trad. José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1946.]

Schlick, M., 1925, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlín.

NEWTON, EL ESPACIO INFINITO DE HENRY MORE Y EL ESPACIO ADIMENSIONAL DE ISAAC BARROW*

José A. Robles

¿Qué es el espacio? ¿Puede extenderse el espacio sólo de manera *indefinida*, como Descartes lo expresaba para exasperar a More, o bien se extiende de manera infinita, como este último lo proponía, y lo ocupa todo y lo es todo, y por lo menos es uno de los atributos de Dios?[1]

* Una versión anterior fue leída en el Seminario de Investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; agradezco los comentarios de los asistentes, en especial los de Laura Benítez. También quiero expresar mi agradecimiento a Oscar Nudler, por su atinada sugerencia de cambiar el título que este texto tenía: "De los preceptores de Newton, progenitores de los ancestros del espacio absoluto: los espacios infinitos de More, el espacio posible de Barrow." Las versiones de todos los pasajes traducidos, *excepto los latinos*, que figuran en este escrito son mías.

[1] More se expresa de la siguiente manera: "Y a fin de no disimular nada, éste parece ser el mejor argumento para demostrar que la materia del mundo no puede ser absolutamente infinita sino sólo indefinida, como Descartes lo dijo en algún lugar, y reservar el nombre de infinito sólo para Dios. Lo que debe aseverarse tanto de la duración como de la amplitud de Dios. Ciertamente ambas son infinitas de manera absoluta; las del mundo, sin embargo, sólo son indefinidas [...], esto es, en verdad, finitas. Así, Dios se eleva debidamente, es decir, de manera infinita, sobre el Universo y se entiende que es no sólo por una eternidad infinita mayor que el Mundo, sino también es más extenso y más amplio que él por espacios inmensos." (Esto lo cita Koyré 1979 (1957), pp. 153–154, sin decirnos de dónde lo toma; lo más probable es que proceda del *Enchiridium Metaphysicum*, que es la obra de la que Koyré tomó pasajes anteriores de More.)

El "algún lugar" en que Descartes lo dijo, al que se refiere More, son los *Principios de la filosofía* (I, § 27; publicados por primera vez en latín, en Amsterdam, en 1644, y traducidos al francés por el abad Picot en 1647), donde, bajo el título "Qué diferencia hay entre indefinido e infinito", el autor propuso una aclaración de su terminología "infinito" e "indefinido": "Y llamamos a esas cosas indefinidas, más bien que infinitas, a fin de reservar, sólo para Dios, el nombre de infinito; tanto por causa de que no notamos límite alguno

Henry More veía, englobando nuestro muy grande, pero finito universo (pues *una criatura infinita es una contradicción*),[2] una enorme extensión espiritual (*pace* Descartes y los *nulibistas*)[3] que lo penetraba todo y, así, estaba presente en todo y, por ello, lo sabía todo y en esa extensión *estaba* Dios y esa extensión *era* Dios.[4] Sin embargo, esa caracterización parecía

---

en sus perfecciones, como por causa de que estamos plenamente seguros de que no los puede tener. Con respecto a las otras cosas, sabemos que no son así de absolutamente perfectas porque, aun cuando en ocasiones observemos propiedades que nos parecen no tener límites, no dejamos de conocer que esto procede por falla de nuestro entendimiento y no por su naturaleza." Véanse, además, los *Principios*, parte I, §§ 25 y 26. Aquí deseo señalar que el uso de la expresión "finitud indefinida" figura ya en autores medievales para aludir al infinito potencial aristotélico. Según sabemos, Aristóteles se negaba a aceptar infinitos en acto, sólo potenciales, y la divisibilidad de la materia implicaba justamente eso, que el proceso podría continuarse indefinidamente sin nunca llegar a una *totalidad* infinita; o, en otras palabras, que en cualquier etapa del proceso de división se tendría siempre una totalidad finita. Así, nos dice Murdoch (1982, p. 567): "Los escolásticos mismos siempre señalaron que el último [el infinito potencial] era realmente sólo un finito indefinido, como lo hacían explícito muy diversas 'exposiciones' de proposiciones que comprendían este tipo de infinito." En una nota a este pasaje, Murdoch añade: "De aquí que, en su *Tractatus de continuo*, Thomas Bradwardine caracterice el infinito potencial como 'infinitum privative secumdum quid est quantum finitum, et finitum maius isto, et finitum maius isto maiori, et sic sine fine ultimo terminante; et hoc est quantum, et non tantum quin maius'." Estos pasajes los tomé de Benítez y Robles 2000, cap. I, § 1.2.1, n. 34, pp. 31-32.

[2] More dice que: "Dios crea y mantiene Su mundo, un mundo finito, limitado tanto en el espacio como en el tiempo, en tanto que una criatura infinita es un concepto totalmente contradictorio." Esto lo cita Koyré 1979 (1957), pp. 152-153.

[3] La expresión se usa para caracterizar a quienes sostienen que el alma no está en ninguna parte (del latín, *nullibi* = en ninguna parte) o, mejor aún, quienes sostienen que, dado que el alma no es extensa, no es algo que pueda estar en algún lugar. *Cfr.* Koyré 1979 (1957), pp. 133 y 186.

[4] *Cfr.* Koyré 1979 (1957), caps. V y VI. En su *An Antidote against Atheism*, More señala que: "si tras la eliminación de la materia corpórea del mundo quedan aún *espacio* y *distancia* donde se concebía que yacía esa misma materia cuando estaba allí, y este *espacio distante* no puede menos que ser algo, aunque no corpóreo, ya que no es ni impenetrable ni tangible, entonces ha de ser necesariamente una sustancia incorpórea, existente eterna y necesariamente por sí misma, que la más clara *idea* de un *ser absolutamente perfecto* nos informará plena y puntualmente que se trata del *autosubsistente* Dios" (Koyré 1979 (1957), p. 13.)

destilar (desde una perspectiva cartesiana) el amargo néctar de la herejía blasfema, pues podría desprenderse de ella que Dios tenía partes y que éstas eran separables de Él.

Pero, ¿por qué habría que pensar a Dios como algo extenso e infinitamente extenso, ciertamente? Quienes proponían esto, se pensaban ortodoxos, más que herejes, ya que, de esta manera, se explicaba la ubicuidad divina; dicho de otra forma, ¿cómo poder dar cuenta de que *Dios está en todas partes*? Pero, además, no sólo había que cuidar la ubicuidad, sino también, y de manera más precisa, había que dar cuenta de la omnipresencia divina. Los infinitistas estaban dispuestos a decir que, *en cada parte* de *la presencia infinita de Dios*, está *la totalidad de Dios*,[5] y para denominar a éstos, More, quien nunca padeció por carencia de epítetos, acuña la expresión *holenmeristas*, que podríamos caracterizar, precisamente, de la manera antes dicha: quienes consideran que la totalidad está en la parte (de

[5] Ciertamente, si Dios se extiende de manera infinita y ocupa cualquier extensión o, quizá, si todo lo que es está contenido en Dios, tenemos así la ubicuidad divina; esto lo aceptaba More. Lo que para él era incomprensible era la doctrina de todo Dios en todas y cada una de sus partes (Totus in toto et totus in qualibet sui parte); sin embargo, de esta forma se garantiza la tesis de More con respecto al espíritu: su extensión es *indivisible*. Así lo podemos leer en Plotino (1992-1999), 2, IV, 2, 1): "En cambio, aquella otra naturaleza [el alma], que decimos que está por encima de ésta [la cualidad somática] y que se aproxima a la sustancia indivisible, es una sustancia y, además, se encarna en los cuerpos, en los cuales le sobreviene la división sin que haya sufrido tal cosa antes de haberse entregado a los cuerpos. En los cuerpos, pues, en los que se encarna, aunque se encarne en el más grande y en uno que esté extendido a todas partes, no deja de ser una por haberse entregado al cuerpo entero. No es una tal y como lo es el cuerpo, ya que el cuerpo es uno porque es continuo, pero cada una de sus partes es distinta de otra y está en otro lugar. Y tampoco es una como lo es la cualidad. Ahora bien, esa naturaleza divisible y a la vez indivisible que decimos que es el alma no es una como lo es lo continuo, teniendo partes distintas, sino que es divisible porque está en todas las partes del cuerpo en que está, pero es indivisible porque está entera en todas ellas y entera en cualquier punto de aquél." Lo que es interesante observar aquí es que Plotino parece darle al alma la propiedad que se le atribuía sólo a Dios (como de inmediato y con sagacidad, lo señaló Laura Benítez); pero, se respondería, ¿de qué otra manera se podría mantener la propiedad que More y, antes que él, Plotino deseaban atribuir a los espíritus: el ser indivisibles a pesar de ser extensos? Como lo hemos visto en la cita, Plotino mantiene esa propiedad para los espíritus; Henry More, según lo he dicho, la abomina.

οὐσίαν ὁλενμέρῆ, esto es, una esencia que está toda ella en cada parte).[6] More también vio, de inmediato, algunas de las consecuencias de la doctrina; entre ellas, suponer que la majestad de Dios debería ser no mayor de un punto matemático para poder estar todo Él en las partes que conforman la extensión; pero, por otro lado, ¿cómo podría estar *en todas las partes a la vez*? El filósofo de Cambridge llegó a pensar que, para poder tener esa cualidad, se necesitaría ser una entidad que pudiera transitar de una parte a otra "a una velocidad estupenda [¿instantánea?], tal que pudiese llevarse en un momento a todas las partes del cuerpo y, así," concluye More "estar presente en ellas".[7] More prefiere mantener la extensión infinita, *sin* la tesis holenmerista, y sostener que, a pesar de ello (o, mejor, *gratuitamente*, diría uno de los llamados holenmeristas), los espíritus no se pueden separar en partes.[8]

---

[6] Algo que me agrada y me interesa señalar es que David Bohm ha hablado metafóricamente (quizá) de una similitud entre el cosmos y un holograma –ὅλεν γράμμα: "toda la figura"–, del cual es cierto decir que una parte del mismo contiene la totalidad, y aquí las semejanzas son obvias con las mónadas leibnizianas y, claramente, con la ubicuidad de Dios, quien, para los teólogos, según lo he señalado, está *todo él en todo lugar*. Sobre las propuestas de Bohm, véase el muy interesante artículo de Martin Gardner (2000b).

[7] *Enchiridion metaphysicum*, cap. 27, sec. 12, p. 370 (citado en Grant 1981, pp. 224 y 400, n. 244). Me parece pertinente añadir aquí que lo que More encontró tan completamente absurdo no lo es en la física contemporánea, pues "un brillante discípulo de John Wheeler, Richard Feynman, propuso que los sistemas de partículas, electrón-positrón, podrían interpretarse como partículas moviéndose en direcciones opuestas en el tiempo (esto explicaría las propiedades contrapuestas), hasta llegar a la propuesta de su maestro, pues 'De hecho, Wheeler propuso que todos los electrones en el universo son, realmente, una y la misma partícula, simplemente ¡botando de adelante para atrás en el tiempo! En otras palabras, tú y yo, la Tierra, el Sol, la Vía Láctea y todas las otras galaxias están compuestas de sólo *un* electrón (y, también, de un protón y de un neutrón) visto más de miles de quintillones de veces. Esto proporciona una nítida explicación de por qué todos los electrones parecen ser idénticos" (Davis 1995, p. 206). Teniendo en cuenta lo anterior, ¿podríamos concluir que lo que es absurdo en una época podrá llegar a convertirse en un lugar común en alguna época posterior?

[8] Según la cita de la nota 5, Plotino señala que las almas son indivisibles porque no tienen partes que ocupen diferentes lugares, aun cuando, al ser extensas, por ocupar diferentes partes del cuerpo es posible decir que son divisibles, pero ellas mismas NO tienen partes DIFERENTES y, en este sentido, es posible decir que todo lo que está en un lugar es exactamente igual a

Si el espacio, para More (el maestro metafísico de quien llegaría a ser sir Isaac Newton), era una enorme extensión, identificable con la inmensidad de Dios, el espacio, para Isaac Barrow (el maestro matemático de Newton), era una enorme posibilidad: "spatium nihil est aliud quam pura puta potentia, mera capacitas, ponibilitas, aut (vocabulis istis veniam) interponibilitas magnitudinis alicujus"[9] era *pura* posibilidad, como nos dice, y la posibilidad del espacio es la de recibir cuerpos, y aquí *no* hay que pensar el espacio como un *receptáculo extenso*, sino, más bien, como algo que surgirá y crecerá de acuerdo con lo que Dios cree en él. Sin embargo, conforme a la caracterización que da su autor, podemos pensar que esa *pura potencialidad* podría recibir *cualquier* cantidad *finita* de cuerpos, de cualquier tamaño (*finito*) y de la *forma* que sea; estas

lo que está en otro lugar y, así, el alma está TODA ELLA en TODO LUGAR. Laura Benítez señala que en la base de esta propuesta podemos suponer que se encuentra el argumento de la simplicidad que se podría formular de la manera señalada: porque no hay diferencia alguna detectable en la extensión del espíritu, no podemos señalar una parte diferente de otra, pues no hay diferencia detectable, ni real, a menos que se considere la posición, que es lo que hace Newton: "Ut ordo partium temporis est immutabilis, sic etiam ordo partium spatii. Moveantur hæ de locis suis, et movebuntur (ut ita dicam) de seipsis" [Así como es inmutable el orden de las partes del tiempo, también lo es el orden de las partes del espacio. Supóngase que esas partes se sacaran de sus lugares y (si se me permite la expresión) se sacarían de sí mismas]. Anteriormente, Francesco Patrizi había expresado lo siguiente con respecto al espacio: "Es por lo que es cuerpo incorpóreo y no cuerpo corpóreo y, en tanto que es lo uno o lo otro, él subsiste por sí, él existe en sí hasta el punto de que permanece por sí y en sí siempre inmutable. Jamás se mueve en ningún lugar, no cambia ni de esencia ni de lugar, ni en parte, ni en su totalidad. *Lo que es movido, es movido a través del espacio* [las cursivas son mías]; pero este espacio no es movido a través de sí mismo y no existe ninguna otra cosa sobre la que pueda moverse. Y, además, no hay en él, ni fuera de él, ningún límite de donde sea movido y hacia donde sea movido. Ninguna de sus partes se transporta de un lugar hacia otro; en tal caso, él se transportaría a través de una parte de sí mismo y, en ese caso, una de las dos partes del espacio se encontraría en la otra y sobre la otra. Y el lugar abandonado se encontraría vacío de espacio y, entonces, el espacio estaría vacío de sí mismo" (Benítez y Robles 2000, cap. 2, p. 81, n. 60).

[9] El texto dice: "el espacio no es más que potencia pura, mera capacidad, ponibilidad o (por favor, perdonad la palabra) la interponibilidad de alguna magnitud" (Barrow 1669, pp. 158/176; señalo la paginación de las citas con *p/q*, donde *p* remite a la página de la edición de Whewell y *q* a la de Kirkby.)

especificaciones sí las hace Newton para *su* espacio *tridimensional*, con lo cual parece aceptar la potencialidad de Barrow *con respecto a los posibles contenidos del espacio.*[10] Barrow, pues, considera la posibilidad de que el espacio exista sin que haya en él cuerpos (o magnitudes); de esto parecería seguirse que, en cuanto posibilidad, el espacio es coeterno con Dios y éste *no es* dimensional (y habría que añadir que, conforme a la visión ortodoxa de la divinidad, *en ella* no hay nada *potencial*; el Dios de Barrow sería inextenso, a la manera cartesiana); debido a la caracterización de Barrow, el espacio no es una magnitud, pues no tiene dimensiones propias y, así, las dimensiones del espacio serían las de los cuerpos que hay *en él*, y de esto también parece seguirse que su espacio sería pleno (nuevamente a la manera cartesiana, aun cuando Barrow no explicita más su propuesta); en el siguiente pasaje obtenemos alguna precisión sobre lo que acabo de decir: "Dicerem secundo, spatium non esse quid acto existens, actuque diversum a rebus quantis, nedum ut habeat dimensiones aliquas sibi proprias, a magnitudinis dimensionibus actu separatas."[11]

---

[10] Newton nos ofrece la siguiente descripción de su espacio: "Más aún, los espacios están, por doquier, contiguos a los espacios, y la extensión está, por doquier, situada junto a la extensión y, así, por doquier hay fronteras comunes a partes contiguas; esto es, por doquier hay superficies como bordes divisorios de sólidos y por doquier, líneas en las que se tocan, entre sí, las partes de las superficies, y por doquier hay puntos en los que las partes continuas de las líneas se conjuntan. Y, por lo tanto, por doquier hay todo tipo de figuras; por doquier hay esferas, cubos, triángulos, líneas rectas y aquellas de todas las figuras y magnitudes, aun cuando no se muestren a la vista, pues la delineación material de cualquier figura no es una nueva producción de esa figura con respecto al espacio, sino sólo una representación corpórea de ella, de tal forma que lo que anteriormente era no sensible en el espacio, ahora se muestra, ante los sentidos, que existe; pues firmemente creemos que el espacio era esférico antes de que lo ocupase la esfera, de tal manera que podía contener la esfera y, en consecuencia, como por doquier hay espacios que pueden contener adecuadamente cualquier esfera material, queda claro que, por doquier, el espacio es esférico. Y lo mismo sucede con otras figuras" (Newton 1978b, p. 133). En esta caracterización de su espacio, Newton señala que en él de manera potencial, están presentes TODAS las formas posibles, lo que resulta ser equivalente a la manera como formula su propuesta Platón en el *Timeo* (49a 8–9 y 52b 3–6, citados *infra*, véase la nota 13).

[11] Barrow señala: "Decimos, en segundo lugar, que el espacio no es algo que exista en acto, es distinto de la cantidad de las cosas y tampoco tiene di-

Finalmente, si quisiéramos acercarnos al misterio del origen del espacio adimensional de Barrow, podemos escuchar sus palabras: "quatenus ante mundum exortum potuerunt aliquæ res in esse tamdiu permanere, possint jam extra mundum talis permanentiæ capaces res existere; potuit Sol multo prius in lucem emersisse; possit jam ille, vel alias spatiis imaginariis affulgere".[12]

El espacio de Barrow pudo haber existido como *posibilidad* adimensional, y como espacio que cobijase entes dimensionales antes de la creación del mundo, y, así, puesto que tal espacio posible estuvo desde siempre "presente", desde toda la eternidad hubo *una capacidad* de que el mundo pudiera ser creado y puesto en el espacio y, también, fuera del mundo creado sigue existiendo la posibilidad de que algo más llegue a ocupar el espacio que ahí espera crecer.[13]

mensiones que le sean propias; está separado en acto de la magnitud de las dimensiones" (Barrow 1669, pp. 158/175-176).

[12] En sus *Lectiones geometricæ* (Barrow 1860), p. 161, dejó escrito: "algo podría haber existido mucho antes de que el mundo fuera hecho, y ahora puede haber algo en este espacio extramundano capaz de tal perseverancia; algún sol podría haberse encendido mucho antes y ahora éste o algún otro semejante puede iluminar los espacios imaginarios" (Grant 1981, pp. 405-406, n. 307).

[13] Acerca de esto, en Platón 1937b (48b-49a), especificamente en el pasaje donde Timeo inicia por segunda vez su disertación sobre el origen del mundo, leemos lo siguiente: "Este nuevo comienzo de nuestra disertación del universo requiere una división más amplia que la primera, pues entonces hicimos dos clases, ahora debe mostrársenos una tercera. Las dos bastaban para la disertación anterior; una, según lo supusimos, era un modelo inteligible y siempre el mismo, y la segunda era sólo la imitación del modelo generado y visible. Hay, también, un tercer tipo que no distinguimos en ese momento, suponiendo que con los otros dos tendríamos suficiente; pero ahora el argumento parece requerir que expresemos en palabras otro tipo que es difícil y oscuro de explicar. ¿Qué naturaleza hemos de atribuirle a este nuevo tipo de ser? Ante todo, que es algo como lo siguiente: de toda generación es como el apoyo y el sustento." Y más adelante, 51a-b, Timeo concluye su disertación sobre el "recipiente" (*ekmageion*: ¿lugar (χώρα), mera extensión, materia?): "De la misma manera, aquello que continuamente debe recibir, en las mejores condiciones, en toda su extensión, imágenes de todos los seres eternos es conveniente que, por naturaleza, carezca de cualquier forma. Tampoco diremos que la madre y el receptáculo de todo lo que nace, de todo lo que es visible y, de manera general, objeto de sensación, es tierra, aire, fuego o alguna de las cosas que nacen de éstas o de las que nacen aquéllas. Sino que, si decimos que es cierta especie invisible y sin forma, que recibe todo y que participa de lo inteligible

Este espacio, sin ser un atributo de Dios, tampoco es su inmensidad, pero no se encuentra separado de Él, con quien coexiste. La relación, sin embargo, Barrow no la precisa más.

Si Descartes no estaba de acuerdo en absoluto con la propuesta de More, tampoco es muy plausible pensar que hubiese

---

de una manera muy compleja y difícil de entender, para nada mentiremos. Y en la medida en que sea posible, según lo que se ha dicho, acercarnos al conocimiento de su naturaleza, he aquí lo que se puede decir con mayor precisión: siempre la porción de esta realidad que está inflamada parece flama, la parte humidificada parece húmeda y parece tierra o aire, según la proporción en la que recibe las imágenes de la tierra o del aire." Finalmente, para concluir su disertación sobre el recipiente, en 51e–52b, Timeo resume sus propuestas de la siguiente manera, comenzando por enunciar las diversas formas de captar la realidad: "Ahora bien, nos es preciso afirmar que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, pues tienen orígenes distintos y se comportan de maneras diferentes [...]. A la primera siempre la acompaña una demostración verdadera, la segunda no conlleva demostración. A la primera no la cambia la persuasión, pero sí a la segunda. Es preciso decir, además, que todo hombre participa de la opinión, en tanto que de la intelección, por el contrario, participan los dioses, pero sólo una pequeña categoría de hombres" (51e 2–7).

"Si lo anterior es así, es preciso convenir en que existe una primera realidad, la que tiene una forma inmutable, que no nace ni perece, que jamás admite en sí ningún elemento del exterior, que jamás se transforma en otra cosa, que no es perceptible ni por la vista ni por ningún otro sentido, a la que sólo puede contemplar el intelecto. Hay una segunda realidad que lleva el mismo nombre y es similar a la primera, pero que cae bajo los sentidos, nace, siempre está en movimiento, surge en un lugar determinado para luego desaparecer y es accesible a la opinión y a la sensación. Finalmente, siempre hay un tercer género, el del lugar (χωραν); éste no puede morir y proporciona un sitio a todos los objetos que nacen. Él mismo no es perceptible sino gracias a una especie de razonamiento híbrido, al que no acompaña la sensación y apenas se le puede creer. Ciertamente es a él al que percibimos como en un sueño cuando afirmamos que cualquier cosa está, por fuerza, en alguna parte y ocupa cierto lugar, y que lo que no está ni en la tierra ni en el cielo, no existe" (52a–52b 6).

"He aquí, en resumen, el razonamiento deducido de las hipótesis que he aventurado, a saber, que hay un ser absoluto, el lugar en el que nace el ser relativo y lo que ahí nace; tres términos que existen de tres maneras diferentes y que nacieron antes que el cielo" (52d 2–4).

A quienes les interese tomar conciencia de las dificultades a las que se han enfrentado los estudiosos de la cosmología platónica (concretamente, las dificultades que surgen en la lectura del *Timeo*), podrán leer con provecho Algra 1995, en particular el capítulo 3, "Concepts of Space in Plato's Timæus", pp. 72–120.

aceptado la propuesta de Isaac Barrow. Como consecuencia de esto, ¿tendríamos que considerar tres supuestos distintos acerca de las relaciones de la divinidad con el mundo, a través de las diversas maquinaciones sobre lo que sea el espacio?

El piadoso padre Malebranche llegó a decir: "No se ven sino infinitos por todos lados",[14] pero mucho nos gustaría saber a qué infinitos se refería este santo oratoriano con su afirmación.

Quizá, al haber escuchado lo anterior, alguien podría estar tentado a trasladar a la física (a la filosofía natural) la frase de Hyeronymus Cardanus (1501–1576), quien habiendo llevado a cabo una demostración matemática en la que figuraban cantidades imaginarias, y luego de decir acerca de ella: "es evidente que este caso o cuestión es imposible", nuestro escucha y Cardanus añadirían: "y así progresa la sutileza aritmética (aquí diríamos física), cuyo fin, según he dicho, es tan sutil como inútil".[15]

Mucho le agradezco a Nair Teresa Guiber el que me recordase que, para estos asuntos (y para muchos más), siempre es benéfico tener en cuenta a Platón y, en particular, el *Timeo*. Esta larga cita la tomé de una nota de la versión anotada del escrito newtoniano *De gravitatione et æquipondio fluidorum* de publicación póstuma (en el que figuran influencias platónicas y neoplatónicas); este escrito y algunos más aparecerán en un volumen conjunto, de Laura Benítez y mío, *De Newton y los newtonianos: entre Descartes y Berkeley*, que aún se encuentra en preparación.

Por otra parte, es posible consultar en Benítez y Robles 2000, cap. 2, así como en Robles 1999, §§ 3 y 4, otras relaciones y similitudes de Newton con otros autores, además de los que considero de manera específica en este escrito. Sobre todo, relacionando al escritor inglés con autores que piensan que el espacio (y el tiempo) es una *condición de posibilidad de la existencia*, como ya lo señalara Platón, según parece sugerirse en el *Timeo*, 49a 8–9, y luego parece afirmarse en 52b 3–6, antes citado. Véase *supra*, en la nota 10, la especificación que hace Newton de su espacio.

14 Una versión más en contexto de la cita de Malebranche es: "No se ven sino infinitos por todos lados; y no sólo nuestra imaginación y nuestros sentidos son demasiado limitados para comprenderlos, sino el mismo espíritu, por puro y separado que se encuentre de la materia, es demasiado burdo y muy débil para penetrar la más pequeña de las obras de Dios" (1712, vi, 1; p. 83)

15 Las palabras de Hyeronymus Cardanus fueron: "manifestum est quod casus seu quæstio est impossibilis", para luego añadir: "et hucusquæ progreditur Arithmetica [Physica] subtilitas, cuius hoc extremum ut dixi, adeo est subtile, ut sit inutile".

BIBLIOGRAFÍA

Algra, Keimpe A., 1995, *Concepts of Space in Greek Thought*, E.J. Brill, Leiden/Nueva York/Colonia.

Barrow, Isaac, 1860, *The Mathematical Works of Isaac Barrow*, ed. W. Whewell, Cambridge University Press, Cambridge.

——, 1669, *Lectiones geometricæ*, en Barrow 1860, pp. 159–320. (El lector interesado podrá encontrar una traducción al inglés de los trabajos de Barrow en *The Usefulness of Mathematical Learning Explained and Demonstrated*, trad. John Kirkby, Frank Cass, Londres, 1970.)

Benítez, Laura y José A. Robles, 2000, *El espacio y el infinito en la modernidad*, Cruz O., México.

—— (comps.), 1999, *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

Davies, Paul, 1995, *About Time. Einstein's Unfinished Revolution*, Simon and Schuster, Nueva York.

Gardner, Martin, 2000a, *Did Adam and Eve Have Navels? Discourse on Reflexiology, Numerology, Urine Therapy, and Other Dubious Subjects*, W.W. Norton, Nueva York.

——, 2000b, "David Bohm: The Guided Wave", en Gardner 2000a, cap. 7, pp. 72–80.

Grant, Edward, 1981, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hall, A. Rupert, 1990, *Henry More*, Basil Blackwell, Oxford.

Koyré, Alexandre, 1979 (1957), *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres. [Versión en castellano: *Del mundo cerrado al universo infinito*, 5a. ed., trad. Carlos Solís Santos, Siglo XXI, México.]

Kretzmann, N., A. Kenny y J. Pinborg (comps.), 1982, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, Cambridge University Press, Cambridge.

Malebranche, N., 1972–1978, *Œuvres Complètes*, 2a. ed., Centre National de la Recherche Scientifique, Vrin, París, 20 vols.

——, 1712, *De la Recherche de la verité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des Sciences*, ed. Geneviève Rodis Lewis (tomos I–III de Malebranche 1972–1978).

Murdoch, J.E., 1982, "Infinity and Continuity" en Kretzmann *et al.* 1982, pp. 564–581.

Newton, Isaac, 1978a, *Unpublished Scientific Papers*, selección, ed. y trad. A. Rupert Hall y Marie Boas Hall, Cambridge University Press, Cambridge.
——, 1978b, "De gravitatione et aequipondio fluidorum", en Newton 1978a, pp. 89–156.
Platón, 1956, *Œuvres complètes*, 3a. ed. corr. y aumentada, texto establecido y trad. Albert Rivaud, Société d'Édition "Les belles lettres", París, tomo X: *Timée*; *Critias*.
——, 1937a, *The Dialogues of Plato*, 3a. ed., trad. B. Jowett, introd. Raphael Demos, Random House, Nueva York, 2 vols.
——, 1937b, *Timæus*, en 1937a, vol. II, pp. 3–68; en Platón 1956, pp. 125–228.
Plotino, 1992–1999, *Enéadas*, introd., trad. y notas Jesús Igal, Gredos, Madrid, 3 vols.
Robles, José A., 1999, "Espacio, materia y tiempo en cuatro filósofos atomistas: Epicuro (341–270), Lucrecio (±98–55), Francesco Patrizi (1529–1597) y Walter Charleton (1620–1707)", en Benítez y Robles 1999, pp. 146–182.

LA NUEVA ONTOLOGÍA TRAS LA FILOSOFÍA NATURAL DE NEWTON-CLARKE

LAURA BENÍTEZ

1. *Introducción*

Tras el fracaso explicativo de los poderes causales de las llamadas "cualidades reales" de las cosas, la filosofía natural habría de tomar una dirección distinta; ahora la atención se dirige a la estructura de los objetos físicos de la que se hacen depender sus distintas operaciones, así como a la configuración de los fenómenos, su frecuencia y proporciones, que permitirán establecer las regularidades y las leyes del mundo natural.

Respecto del rechazo de las "cualidades reales", Martha Bolton dice:

> Los mismos mecanicistas sobresalientes no se abstenían de usar la sátira para minar la autoridad filosófica en boga. En particular ridiculizaron el uso de los componentes del análisis escolástico de la sustancia –específicamente de las cualidades reales, potencias activas y formas sustanciales– en relación con la explicación de los fenómenos naturales.[1]

En efecto, en su correspondencia con Regius y en su respuesta a la *Primera tesis*, Descartes establece que no está particularmente interesado ni en las formas sustanciales, ni en las cualidades reales, que, según dice, son "unos miserables seres que no sirven sino para cegar el espíritu de la juventud".[2] Aún más, en su respuesta a la *Quinta tesis* de Regius, Descartes considera

[1] M. Bolton, "El mecanicismo del siglo XVII y las potencias causales: ¿qué es lo incorrecto en el caso de la *virtus dormativa*?", p. 55.

[2] R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, vol. III, pp. 500-501 (en adelante se citará AT III, 500-501). Todas las traducciones de Descartes son mías.

que "formas sustanciales" y "cualidades reales" son usados por falsos sabios que desconocen la verdadera naturaleza de una cualidad.[3]

Por su parte, en el *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, Newton rechaza igualmente las "formas sustanciales", pero mientras que Descartes sigue atado, al menos en parte, al esquema sustancia-atributo, Newton da un paso fundamental al modificarlo admitiendo entidades intermedias que no son ni sustancias ni atributos.

La naturaleza de tal modificación ha sido señalada por algunos comentaristas como debida a la distinción entre absoluto y relativo que Newton propone y que sus seguidores Whiston y Clarke aceptan; sin embargo, en este trabajo intento mostrar que la ontología que Newton requiere y que Clarke sigue de cerca se funda, por un lado, en el principio de simplicidad y, por otro, en la relación necesidad-contingencia, en la que Newton introduce una muy interesante gradación para dar cabida al tiempo, al espacio y a las fuerzas, entidades que no son ni sustancias ni atributos, pero que son más necesarias que lo contingente y menos necesarias que el ser existente de suyo.

2. *Aunque usted no lo crea, las potencias causales carecen de fuerza explicativa*

Hacia 1560, Heinrich Martin, ingeniero, cosmógrafo e historiador alemán, avecindado en la Nueva España, escribió con el nombre castellanizado de Enrico Martínez lo siguiente:

> Es regla universal de filosofía que todo lo que se mueve, por virtud de otro se mueve, según lo refiere Aristóteles en el octavo de los físicos y, asimismo, dicen los filósofos que estas cosas inferiores son gobernadas y regidas por las superiores que comprende la región celeste. Fundados, pues, los sabios antiguos en los referidos principios concedidos, consideraron que todos los efectos naturales sucedían de mezclarse las calidades de los elementos y que éstos, de suyo, no se movían a mezclarse sino por virtud del movimiento, luz e influencia de los cuerpos celestes [...]; la

[3] AT III, 506-507

influencia de tales aspectos o concursos de astros debía tener la *virtud* de causar aquellos efectos en estas cosas inferiores.[4]

Como podemos darnos cuenta, todavía en el siglo XVI, pese a los avances de varios autores del Renacimiento, la cosmología y la física de origen aristotélico seguían siendo base de la explicación racional del mundo. Persiste claramente la división entre mundo sublunar y supralunar y se reconoce que los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) del mundo sublunar son completamente inertes, por lo que sus mezclas, de las que se originan los entes corruptibles, se producen sólo por la virtud o potencia de las cualidades de los astros y sus conjunciones.

Pero, además de su movimiento, su luz y su ubicación en el mapa estelar, ¿qué otras virtudes o poderes tienen los astros? Desde una perspectiva amplia, los autores que aceptan el esquema de "cualidades reales" o "virtudes" consideraron que no hay en el mundo partes inútiles. Así, dice Enrico Martínez: "En el cielo no hay parte ni estrella, por mínima que sea, que no tenga su particular virtud o influencia, conveniente y necesaria para la perfección y permanencia de todo el cuerpo del mundo."[5] Así consideradas, las "cualidades reales" formaron parte de un marco teórico (el de la física y la cosmología aristotélica) que permitió a muchas generaciones de hombres en Occidente, durante al menos veintiún siglos, hacer comprensible el mundo. El problema está en determinar hasta qué punto pueden ser explicativas las virtudes particulares de astros y partes del universo.

El primer problema es, desde luego, que si cada parte del universo y cada astro tiene su "cualidad" o "virtud particular", conocerlas todas se vuelve tarea imposible. Así, algunos pensadores de tono escéptico del siglo XVII consideraron que de esta "aparatosa máquina del mundo" ni siquiera es posible conocer "los más manuales efectos naturales",[6] y otros pensaron que si

[4] E. Martínez, *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, p. 10. Me satisface la forma en que Enrico Martínez presenta la doctrina de la relación entre el mundo sublunar y el supralunar a través de las virtudes o potencias causales; lo encuentro didáctico y preciso.

[5] *Ibid.*, p. 6.

[6] Sor Juana Inés de la Cruz, "El sueño", pp. 409-424.

de los planetas más cercanos no se conocen las "virtudes" con perfección, mucho menos de los lejanos.[7]

La pretendida explicación mediante cualidades reales empieza a verse seriamente asediada, en general, por argumentos epistemológicos de orden racional. Una característica más particular de las cualidades reales dará origen a argumentos aún más demoledores, pues si es verdad, siguiendo a Enrico Martínez, que:

> Según lo dijeron [los filósofos] el signo de Escorpio influye humedad y frialdad porque todas las veces que la luna pasa por debajo de este signo se aumenta la humedad y disminuye la sequedad y hallaron también que todas las veces que los planetas Marte y Venus pasan por las Pléyades (que llaman Cabrillas) causan tiempo lluvioso, de donde vinieron a colegir tener estas estrellas virtud de influir humedad en los elementos [...] viendo asimismo que la presencia del sol calienta el aire y con su ausencia se resfría, se movieron a decir que tiene virtud de influir calor y de esta suerte se pudieron referir muchas otras cosas semejantes, todas ellas fundadas en razón y experiencia.[8]

En suma, las virtudes de los astros influyen sobre los elementos del mundo sublunar; pero ¿qué dicen de ello quienes han usado sin mucho éxito tal esquema? Carlos de Sigüenza parece contestar a Enrico Martínez cuando plantea: "Los hombres no han podido alcanzar el conocimiento de la naturaleza de las estrellas, sus influencias y virtudes *con evidencia física y matemática certidumbre*, aunque apelen a las experiencias que dicen ser los fundamentos de esta ciencia."[9] El reclamo es metodológico, posiblemente las cualidades están allí, pero por la mera experiencia no son asequibles y a ellas no se ha aplicado un método más científico. En suma, para este autor, el esquema de "cualidades reales", al menos metodológicamente, está mal.

[7] C. de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, p. 171, no. 365. "Añado más, si las alteraciones de los elementos dependen de las influencias y cualidades de las estrellas, ¿cómo podrán aquéllas prevenirse con certidumbre cuando ni aún de los planetas están sabidas con perfección las cualidades?"

[8] E. Martínez, *op. cit.*, p. 6.

[9] C. de Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, p. 160, no. 334.

Hubo, no obstante, críticas mucho más fuertes. En efecto, Descartes consigna que las cualidades reales no son explicativas, sino meras abstracciones, cualidades verdaderamente ocultas. Pero, ¿hasta qué punto es confiable aquello que se oculta y no se deja conocer? Pues, aunque la naturaleza "ame ocultarse", es importante contar con un método que la haga patente. Así, el programa moderno cartesiano rechazó cualquier tipo de cualidad oculta, puesto que, si no son manifiestas al entendimiento, tales cualidades no pueden formar parte del conocimiento. Por lo tanto, declara en *El mundo o tratado de la luz*: "Y si encuentran extraño que para explicar los elementos no me valga para nada de las cualidades que llaman calor, frío, húmedo y seco, como lo hacen los filósofos [de la Escuela], les diré que estas *cualidades me parecen tener ellas mismas necesidad de explicación*."[10]

Aquí, no sólo se proponen las fallas metodológicas del esquema de cualidades reales, sino que se denuncian como no explicativas; en consecuencia, como prescindibles en un cuadro ontológico que pretenda dar razones inteligibles a propósito de los fenómenos del mundo. Pero, ¿dónde han puesto el acento Descartes y los demás mecanicistas a propósito de la falta de capacidad explicativa de las cualidades reales? A este respecto, Martha Bolton nos dice:

> La crítica más penetrante de Descartes es que las cualidades reales escolásticas no pueden dar cuenta de los muy diversos efectos para cuya explicación se apela a ellas. No pueden explicar por qué los agentes causales producen diferentes efectos en circunstancias diferentes.[11]

Esto indica que, en Descartes, el arreglo estructural o configuración del cuerpo compuesto produce distintos efectos de acuerdo con la relación que guarda con la configuración de otros compuestos. El meollo del modelo de explicación mecanicista lo propone Bolton de la siguiente manera: "El producto total de cualquier configuración de partículas está determinado sólo por las operaciones individuales de las partículas y por

[10] R. Descartes, *El mundo o tratado de la luz*, p. 71; las cursivas son mías.
[11] M. Bolton, *op. cit.*, p. 70.

sus arreglos mutuos."[12] En consecuencia, no siempre los elementos actúan del mismo modo, pues ello depende de las configuraciones de los cuerpos y sus relaciones. Así, no siempre el sol calienta o el agua moja, pues puede haber cúmulos de nubes que filtran el calor o un cuerpo demasiado caliente que no se humedece con el agua.

En el caso de la teoría de las cualidades reales, el problema estriba en que: "No proporciona explicación alguna del hecho de que una cualidad opere sólo si prevalecen ciertas condiciones u opere de manera diferente dependiendo de las condiciones."[13] En suma, las "virtudes" de los cuerpos celestes y las "potencias" de los terrestres son más descripciones redundantes que explicaciones que aporten algo. El esquema de "cualidades reales" tuvo que ser reemplazado por otros modelos ontológicos, como el de estructuras operativas de los cuerpos del mecanicismo a fin de lograr mejores expectativas de explicación de los fenómenos del mundo natural.

3. *No obstante su rancio abolengo, el esquema sustancia-atributo también fue cuestionado por la filosofía natural*

Así como el esquema de "cualidades reales" fue sometido a crítica y finalmente fue abandonado por no llenar los requisitos de explicación de la nueva filosofía natural, de la misma manera el esquema sustancia-atributo fue relegado, en general, por corpuscularistas y atomistas. Uno de los problemas del esquema tradicional era que privilegiaba las formas sustanciales o esencias rígidas que empezaron a concebirse como inaccesibles, pues ¿cómo un sujeto puede captar la *quididad* de una cosa o género de cosas en un puro ejercicio de abstracción mental sin contacto con la diversidad fenoménica? Otra dificultad epistemológica era la inmensa diversidad de las susodichas "formas" que planteaba el problema de cómo conocerlas todas. Este problema lleva directamente a la cuestión que Ortega y Gasset ha llamado la incomunicabilidad de los géneros.[14] En efecto, en su descripción singular, cada género

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] Esta precisión se la debo a Alejandra Velázquez, quien me puso en contacto con José Ortega y Gasset, "La idea de principio en Leibniz", p. 225, no. 22.

de cosas se encuentra rígidamente encerrado frente a los otros, de modo que cada género cuenta no sólo con sus propiedades características, sino con las reglas que lo gobiernan. Por esta razón se hizo necesario sustituir las descripciones en términos esenciales de las sustancias individualmente nombradas, por la presentación de las operaciones y funciones de grupos de fenómenos en los cuales se buscaba encontrar una legalidad común expresable en relaciones cuantificables. Esto dio por resultado esquemas ontológicos reductivos que postulaban cierta homogeneidad de las entidades y permitían establecer las funciones entre fenómenos cuantitativamente.

Siguiendo esta tónica reductiva, la ontología, tras la filosofía natural de Newton, admite dos tipos de entidades: simples y compuestas. Compuestos son los entes materiales cuya configuración interna, en los escritos tempranos, varía entre el corpuscularismo y el atomismo, e incluso a veces tiene de estos entes una versión puramente fenomenista, cercana a la que sostendrá Berkeley posteriormente, como lo ha mostrado con toda claridad José A. Robles. En todo caso, los cuerpos materiales siempre son inertes, complejos y contingentes; pero el universo físico admite, además, entidades simples como el espacio, el tiempo y las fuerzas.

Curiosamente, estas entidades son ontológicamente anteriores y más "sustantivas" que los cuerpos materiales cuya sustantividad es prácticamente nula. Newton deja el nombre sustancia únicamente para lo que subsiste *per se;* esto es, para Dios; pero no para los entes derivados o creados ni para los simples, como tiempo y espacio que, aunque más sustantes y no creados, son, de alguna manera, dependientes del ser de Dios. Finalmente, considera que espacio y tiempo no son accidentes o atributos de una sustancia, por lo que el esquema de sustancia-atributo es inservible cuando se trata de caracterizar tales entes.

Actualmente el debate justamente gira en torno a tratar de entender el origen y la constitución de las entidades simples en

"El primer párrafo de la primera 'regla para gobernar el ingenio' comienza, pues, proclamando como norma la unidad de la ciencia y, por tanto, la comunicabilidad de los géneros. No cabe vuelco más radical y fulminante del 'modo de pensar' tradicional. Todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el dogma de la incomunicabilidad."

la filosofía natural de Newton. Para Larry Stewart, la distinción de Newton entre absoluto y relativo explica suficientemente los entes como tiempo y espacio absolutos, a la vez que da cuenta de la caracterización de Dios como un ser necesario y unitario. Yo discrepo de esta interpretación, ya que, al definir tiempo y espacio como absolutos, queda sin resolver por qué no colapsan en el ser existente de suyo (Dios), el cual es obviamente absoluto. De otra manera, si bien podría aceptarse en principio que la noción de Dios como ser necesario se refuerza con la idea de absoluto, tiempo y espacio no quedan cabalmente descritos a través de esta noción. Así, pienso que, tanto para caracterizar a Dios como para caracterizar tiempo y espacio, Newton echó mano de principios ontológicos fuertes que le permitieron elaborar una nueva ontología en la cual fundar su filosofía natural. Tales principios son:

1) el principio de la simplicidad, y

2) el refuerzo de la relación necesidad-contingencia

4. *La importancia de ser simple*

Como se sabe, el argumento de la simplicidad nació en función de la demostración de la pervivencia del alma y este uso ortodoxo se conservó hasta el siglo XVII. Sin embargo, Henry More, en su *Inmortalidad del alma* (1659), le da al argumento un interesante giro. En efecto, si la tradición sostenía que lo inmaterial es inextenso, luego es simple y por ende incorruptible, More nos sorprende al sostener que:

1. Todo lo que existe es extenso, incluido, por supuesto, lo espiritual;

2. son propiedades de la sustancia inmaterial la penetrabilidad y la indisolubilidad.

Las consecuencias que para la filosofía natural tiene este trueque ontológico son las que deseo poner al descubierto.

a) More logra disociar el vínculo, reforzado por el cartesianismo, de materia y extensión.

b) Como contrapartida, disocia lo inmaterial de lo inextenso.

c) Permite que la extensión se asocie tanto a lo material como a lo inmaterial.

d) La noción de simple quedará asociada a lo extenso inmaterial *qua* indisoluble.

En cuanto a la primera consecuencia, esto es, disociar materia de extensión, Newton comentará unos años más tarde en el *De gravitatione et aequipondio fluidorum:*

> Como Descartes parece haber demostrado que el cuerpo no difiere para nada de la extensión [...] responderé este argumento explicando lo que son la extensión y el cuerpo y cómo difieren la una del otro, pues ya que la distinción de sustancias en entidades extensas y pensantes o, más bien, en pensamientos y extensiones, es el principal fundamento de la filosofía cartesiana y él sostiene que es incluso mejor conocida que las demostraciones matemáticas, considero de la mayor importancia aniquilar esa filosofía con respecto a la extensión a fin de establecer fundamentos más ciertos de las ciencias mecánicas.[15]

Lo que aquí está en juego para Newton, desde luego, es el estatus ontológico del espacio, que no es materia sino extensión pura, por lo cual no es corruptible ni compuesto, sino que es simple.

En cuanto a las consecuencias b, c y d de los argumentos de More, es verdad que ya desde la propia Antigüedad clásica, después del siglo VI, se habían dado intentos de separar la materia del espacio ocupado por ella; sin embargo, esto no se hizo ciertamente sobre la base del argumento de la simplicidad.[16]

---

[15] I. Newton, *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, p. 131.

[16] Patrizi, por ejemplo, en un pasaje del *De spacio physico et mathematico* dice: "Todas las cosas, sean éstas corpóreas o incorpóreas, si no están en alguna parte, en ninguna están. Si en ninguna están ni siquiera existen. Si no existen, nada son; no existirán ni las almas, ni las naturalezas, ni las cualidades, ni las formas, ni los cuerpos", en L. Benítez y J.A. Robles, *Espacio e infinito en la modernidad*, cap. 2, p. 66.

En los newtonianos, la urgencia de disociar de la materia el espacio tiene una doble coyuntura teológica y física. Desde la perspectiva teológica, si espacio y materia se identifican, dada la simplicidad del espacio, la consecuencia es la infinitización de la materia como ser alterno a Dios, algo que los newtonianos suponen inevitable en la propuesta de los cartesianos:

> Este argumento de los cartesianos, que suponen que la idea de la inmensidad es la idea de la materia, los ha tenido muy perplejos, porque no sólo en las palabras se han contradicho a sí mismos, sino también en la realidad han sido llevados fácilmente al intolerable absurdo de aseverar que la materia es un ser necesario.[17]

Naturalmente, está a discusión si realmente es eso lo que Descartes asevera; sin embargo, para los propósitos de este trabajo cabe señalar que los newtonianos admiten la "necesidad" limitada del espacio, pero no de la materia, que es compuesta y corruptible; por ende, contingente.

Desde el punto de vista de la filosofía natural, la simplicidad del espacio permite contar con un término en la teoría que facilita la explicación del movimiento, ya que permite cálculos efectivos de distancia y velocidad por referencia a un espacio inmóvil, isomórfico y absoluto; *i.e.*, simple. La importancia de la simplicidad abarcará no sólo el espacio, sino también el tiempo.

La ardua tarea de hacer del espacio y del tiempo entidades absolutas y simples, separándolas de los cuerpos materiales para tomarlos como ejes de referencia de todo movimiento corpóreo y, a la vez, no permitir que colapsen en la divinidad o que se erijan como entidades alternas o independientes de Dios, se recoge puntualmente en el *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, donde Newton, por un lado, caracteriza como simples la extensión y la duración puras y, por otro, busca dar una respuesta a los problemas que sus propuestas despertaron en muchas mentes de la época; a saber, si Newton espacializa a Dios o diviniza al espacio.

---

[17] S. Clarke, *A Discourse on the Being and the Attributes of God*, proposición 14, pp. 528–529.

Para entender esta cuestión, vayamos a la caracterización de espacio que Newton propone:

> Quizá ahora pueda esperarse que yo defina la extensión como sustancia, como accidente, o bien, como nada en absoluto. Pero esto, de ningún modo, pues ella [extensión] tiene su propia manera de existencia que no encaja ni con las sustancias ni con los accidentes. No es sustancia, por una parte, porque no es absoluta en sí misma, sino que, por así decirlo, es un efecto emanativo de Dios o una disposición de todo ser [...]; tampoco existe como un accidente inherente a un sujeto [...]; pero mucho menos puede decirse que sea nada, puesto que más bien es algo diferente del accidente y se aproxima mucho más a la naturaleza de la sustancia.[18]

En cuanto a la caracterización específica del espacio, sobresalen su infinitud, su inmovilidad, su inmutabilidad y su eternidad; *ergo*, su simplicidad, puesto que "los espacios mismos no son realmente divisibles"; esto es, se hace manifiesto el carácter simple del espacio frente a la materia, que es compuesta; pero, a la vez, Newton lucha contra las posibles consecuencias del colapso entre Dios y el espacio cuando añade:

> Pero veo lo que Descartes [al hablar de la extensión como ilimitada y no como infinita] temía; a saber, que si consideraba infinito el espacio, quizá se haría Dios, debido a la perfección de la infinitud; pero de ninguna manera sucedería esto, pues la infinitud no es perfecta sino sólo cuando es un atributo de las cosas perfectas, y la infinitud de la extensión es tan perfecta como aquello que es extenso.[19]

Así, la infinitud de Dios es perfecta porque está referida al ser absolutamente simple, en tanto que la infinitud del espacio, la extensión, es imperfecta porque no se trata de un ser absoluto existente de suyo (*per se*), sino de un ser efecto del ser de Dios, por lo tanto, que no es ni absoluto ni simple por sí mismo sino por otro.

---

[18] I. Newton, *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, p. 134.
[19] *Ibid.*, pp. 135-136.

Newton pone, además, ejemplos de infinitos no perfectos, como las series numéricas o las divisiones *ad infinitum*; pero el espacio y el tiempo absolutos no son absolutamente perfectos, pues su ser es derivado del ser perfecto.

Ésta es una manera de evitar el colapso entre Dios y la extensión; pero, para reforzar esta idea, recurre al argumento del espacio como disposición del ser más que como sustancia. Allí se lee: "Ningún ser existe o puede existir si no está relacionado de alguna manera con el espacio. Dios está en todo lugar, las mentes creadas están en algún lugar y el cuerpo está en el espacio que ocupa, y lo que no está en todo lugar o en algún lugar, no existe."[20] Aquí podemos observar dos cuestiones interesantes: la primera se refiere a que, desde el punto de vista ontológico, el espacio es condición de posibilidad de lo existente, lo cual no es problema con respecto a los seres contingentes; pero crea algunas confusiones en relación con el ser de Dios. Así, Clarke llega a decir:

> El espacio es inmenso, inmutable y eterno. No obstante, de ello no se sigue que cualquier cosa sea eterna fuera de Dios, sino que son causadas por Él y son necesaria e inmediatamente consecuencias de su existencia, y, sin ella, su eternidad y su ubicuidad u omnipresencia le serían quitadas.[21]

La segunda cuestión se refiere a una constante en las concepciones teóricas de la época que tiene que ver con espacializar lo tradicionalmente espiritual, como la mente o las ideas. Newton, además, considerará extensos a los espíritus y a Dios, y así como para los autores de la época las ideas tienen su "lugar" en la mente, Dios es el "lugar" del universo. Por así decirlo, el espacio se filtra en todos los órdenes del ser. Pero más allá de esta curiosa tendencia de la época, para Newton, espacio y tiempo se encuentran indisolublemente ligados a la existencia de los entes, pues, si algo existe, no puede ser sino en relación con los simples espacio y tiempo, estos inevitables efectos de la divinidad. Así, para poder hablar de las cosas, habremos de ubicarlas necesariamente en el espacio y en el tiempo.

[20] *Ibid.*, pp. 136-137.
[21] S. Clarke, *op. cit.*, proposición VI, p. 541.

Cabe aclarar que el espacio que un cuerpo ocupa no es la extensión definida ni las medidas volumétricas que permiten diferenciar un cuerpo de otro. Para aclarar esta diferencia es bueno recordar la división entre espacio interno y externo. El segundo corresponde más o menos al espacio absoluto newtoniano, en tanto que el primero, a las extensiones delimitadas o definidas de los cuerpos.

Son el tiempo y el espacio absolutos los que sirven, por su simplicidad, como parámetros para juzgar sobre la permanencia y el movimiento de las cosas existentes:

> Y de esto se sigue que el espacio es un efecto que surge de la primera existencia de ser, porque, cuando se postula algún ser, se postula el espacio. Y lo mismo puede aseverarse de la duración, pues ciertamente ambos son disposiciones o atributos del ser conforme a los cuales denominamos cuantitativamente la presencia y la duración de cualquier cosa individual existente.[22]

La lucha que mantienen los newtonianos con el objeto de depurar las nociones de tiempo y de espacio que, por un lado, deben distinguirse cuidadosamente de lo corpóreo y, por otro, no deben confundirse con la divinidad, pero tampoco deben resultar completamente independientes de ella, muestra, según lo veo, las dificultades que la nueva mecánica tuvo que superar, remontando los esquemas de la ontología tradicional y haciendo de tiempo y espacio ya no propiedades de los entes, sino entidades más abstractas y simples, anteriores a los cuerpos compuestos, lo cual permitiría asignarles una expresión matemática precisa, demostrable y aplicable a gran variedad de fenómenos.

Como puede observarse, de acuerdo con el criterio de la simplicidad en la ontología de Newton, tenemos primeramente a Dios, ser creador existente de suyo, absoluto y simple, del cual emanan espacio y tiempo, también simples pero derivados de Dios, los cuales fungen como disposiciones o condiciones de posibilidad de los entes o cosas creadas, sean simples como las mentes o espíritus, sean compuestos como las cosas materiales.

[22] I. Newton, *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, p. 137.

Lo importante es determinar ahora con mayor precisión esta gradación del ser simple a los seres complejos, para lo cual los newtonianos echan mano de la relación necesidad-contingencia modificándola de manera importante.

5. Si es necesario, existe; pero no todo lo que existe es necesario

Los problemas de la modalidad, *i.e.*, los relativos a la necesidad y la contingencia de los entes, han ocupado a los filósofos al menos desde el medievo; pero, como siempre, lo más interesante son las soluciones propuestas.

Clarke se dio cuenta muy pronto de que la necesidad del ser existente de suyo era una necesidad *de re* que determinaba una existencia excepcional. Así, declara: "la existencia de la primera causa es necesaria, absolutamente necesaria en sí misma [...]; esta necesidad es *a priori* y, en el orden natural, es el fundamento o razón de su existencia".[23] Clarke quería deslindarse de Spinoza al subrayar que Dios no es necesario porque existe; si así fuera, todo existente sería necesario; sino que existe porque es necesario, porque su existencia es necesaria; así, la necesidad es la razón o fundamento de su existencia. La cuestión es, claro, hacia dónde dirigen los newtonianos el reforzamiento de la necesidad. Esta manera peculiar de unir necesidad a existencia permite el desarrollo de una ontología en la que el ser necesario se entiende como el ser existente de suyo, y el ser contingente, como el ser existente por otro. En esto, por cierto, no hay ninguna novedad; si Dios es un ser existente necesario y creador, lo creado es contingente. Lo interesante estriba en que, en esta ontología, la necesidad se desdobla. En efecto, entre el ser necesario y los entes contingentes se despliega una gama de entes menos necesarios que el ser necesario, pues son efectos de su existencia, tales como el espacio, el tiempo y las fuerzas; pero ciertamente no son contingentes porque no son criaturas, entes creados como los espíritus, las almas o los cuerpos materiales. Así, Newton y sus seguidores establecen una curiosa gradación de entes que tiene que ver con su mayor necesidad o contingencia.

[23] S. Clarke, *Answer to a Seventh Letter*, p. 755.

A estas alturas, mi propuesta es que el par absoluto-relativo que Larry Stewart sostiene como pauta fundamental de la ontología de Newton no cubre la caracterización de los diversos entes, pues si bien el término absoluto puede ser aplicado a Dios sin problemas, el término relativo no da cuenta de espacio y tiempo absolutos, como tampoco de los espíritus y las almas; mientras que la propuesta ampliada de necesidad-contingencia nos permite proponer un esquema de entes como el siguiente:

1. El ser existente de suyo, Dios cuya necesidad es intrínseca (sustancia verdadera).

2. Los efectos emanativos de Dios: espacio, tiempo y fuerzas, cuya necesidad es condicionada (a la existencia divina) y que los newtonianos refieren como menos necesarios que el ser necesario, pero más necesarios que los entes contingentes (no son ni sustancias ni accidentes).

3. Los entes dependientes de la voluntad divina, cuerpos materiales cuya contingencia es intrínseca (no son verdaderas sustancias).

4. Los entes dependientes de la voluntad divina que requieren actos de creación específicos e individuales, como las almas y los espíritus, los cuales son menos contingentes que los entes materiales porque su contingencia está condicionada por su manera de llegar a la existencia y que, por ser sustancias, no se destruyen sino por aniquilación.

Como se observa, el nivel que marca la absoluta novedad ontológica que presentan los newtonianos es el *nivel intermedio* de las entidades que no son ni sustancias ni accidentes, pero que son más cercanas a la sustancia necesaria que a los entes contingentes, aunque no compartan la estricta necesidad del ser divino, por lo que no son seres alternos a Dios, sino sus efectos. A este respecto, Clarke dice:

> El espacio no es una sustancia, sino una propiedad, y si ello es una propiedad de lo necesario, será consecuentemente como deben ser todas las demás propiedades de lo que es necesario; esto es,

existir más necesariamente, no siendo ellas mismas sustancias, que son necesarias.[24]

6. *A modo de conclusión*

Surgen así, de la existencia necesaria de Dios, estas entidades que no pertenecen al conjunto de lo contingente material, ni al de los espíritus o almas, puesto que no son propiamente creados pero tampoco son necesarios de suyo.

Como vemos, la física newtoniana defendida por Clarke se inscribe en un peculiar marco ontológico que acepta lo necesario existente de suyo, inmutable y perfecto; *ergo*, simple: Dios; lo contingente y cambiante imperfecto; *ergo* compuesto: los entes materiales; lo contingente imperfecto, no absolutamente simple: almas y espíritus, y lo invariable y simple en cuanto efecto de la existencia divina: espacio, tiempo y fuerzas.

Así, en el universo coexisten espacio, tiempo y fuerzas simples, más necesarios que los entes contingentes y anteriores ontológicamente a éstos, como las condiciones de su posibilidad. Espacio infinito y tiempo eterno son el telón de fondo común a todos los cuerpos materiales que no son sino extensiones impenetrables, definidas, a las que Dios asocia fuerzas y sólo pueden estar en un tiempo y en un lugar a la vez.

Finalmente, algo pertinente a este tema es que, en la exposición de Clarke, puede observarse un manejo poco cuidadoso de los términos "propiedad", "atributo" y "consecuencia" en lo que hace a la caracterización óntica del espacio y el tiempo. Newton no estuvo de acuerdo con esta imprecisión, y aunque él mismo no pudo superarla en algunos de sus escritos, le pidió a Des Maizeau, según lo refieren Koyré y Cohen, que en la edición francesa de la *Correspondencia Leibniz-Clarke* se introdujera una advertencia que dijese lo siguiente:

> Por una inevitable imprecisión del lenguaje, el nombre de cualidades o propiedades de la sustancia que es inmensa o eterna no pretende entender el término de cualidad o propiedad en el mismo sentido que lo toman ordinariamente los que tratan de la lógica o la metafísica.[25]

[24] S. Clarke, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, proposición III, pp. 528-529.
[25] A. Koyré, *Études Newtoniennes*.

Este sentido es, sin duda, el de atributo *simpliciter*, el cual no puede darse al margen de una sustancia. La batalla ontológica frente a la tradición está a la vista. No sólo tuvieron que desmitificarse las "cualidades reales" por su ineficacia explicativa, sino que la nueva ciencia tuvo que remontar el esquema sustancia-atributo para reubicar nociones fundamentales, como las de espacio y tiempo. Recuérdese explícitamente que el estudiante de pregrado Isaac Newton se decide a estudiar la filosofía natural de Descartes por el agobio que representaba la tradición aristotélico-escolástica. Las siguientes palabras de McGuire nos ilustran al respecto: "Durante los primeros seis meses de 1664, Newton se embebió en los escritos científicos y filosóficos de René Descartes. Tenía veintiún años de edad y era su último año como pregraduado en Trinity College." Y un poco más adelante:

> No cabe duda de que las respuestas de Descartes a las poderosas objeciones de Arnauld llevaron a Newton a profundizar en los trabajos de filosofía de Descartes. Más aún, ayudaron a introducir al joven estudiante pregraduado de Trinity a un sistema de pensamiento que alegaba pertenecer a cierto estilo de pensamiento platónico, un estilo ligeramente diferente del aristotelismo del árido *curriculum* que estaba obligado a seguir en sus estudios oficiales.[26]

BIBLIOGRAFÍA

Benítez L. y J.A. Robles, *Espacio e infinito en la modernidad*, O. Cruz, México, 1999.

Bolton, M., "El mecanicismo del siglo XVII y las potencias causales: ¿qué es lo incorrecto en el caso de la *virtus dormativa*?", en Laura Benítez y José A. Robles (comps.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1999.

Clarke, S., *A Discourse Concerning the Being and the Attributes of God*, en *The Works 1738*, vol. II, pp. 513-577.

——, *Answer to a Seventh Letter*, en *The Works 1738*.

——, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H.E. Alexander, Manchester University Press, Manchester, 1956.

[26] J.E. McGuire y M. Tammy, *Certain Philosophical Questions*, pp. 127 y 130.

Clarke, S., *The Works 1738*, Garland, Nueva York, 1978, 4 vols.
Descartes, R., *El mundo o tratado de la luz*, trad. Laura Benítez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1986.
——, *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, Vrin, París, 1996.
Juana Inés de la Cruz, "El sueño", en *Florilegio*, selección y pról. Elías Trabulse, Promexa Editores, México, 1979, pp. 405–431.
Koyré, Alexandre, *Études Newtoniennes*, Gallimard, París, 1968.
Martínez, E., *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, pról. Francisco de la Maza, Secretaría de Educación Pública, México, 1948.
McGuire, J.E. y Martin Tamny (comps.), *Certain Philosophical Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
Newton, I., *Newton's Trinity Notebook*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
——, *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, en A. Rupert Hall y Marie Boas Hall, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
Ortega y Gasset, J., "La idea de principio en Leibniz", *Obras completas*, Revista de Occidente, t. VIII, Madrid, 1962.
Sigüenza y Góngora, C. de, *Libra astronómica y filosófica*, presentación José Gaos, ed. Bernabé Navarro, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México, 1959.

III

LENGUAJE Y REALIDAD

POR QUÉ HACEDORES DE VERDAD

GONZALO RODRÍGUEZ PEREYRA

1. *Introducción*

Considérese cierta rosa roja. La proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja. Podría decirse también que el que la rosa sea roja hace verdadera la proposición de que la rosa es roja. Se ha pensado que esto no nos compromete a admitir un *hacedor de verdad* para la proposición de que la rosa es roja, pues no hay una entidad que haga verdadera esa proposición. Lo que la hace verdadera es cómo es la rosa, y cómo es la rosa no es una entidad aparte de ella misma.

Esta posición, aunque expresada en otros términos, ha sido sostenida por varios autores como David Lewis (2001) y Julian Dodd (2002). En este ensayo daré argumentos en contra de ella. Argumentaré que una clase significativa de proposiciones verdaderas, incluyendo las predicaciones no esenciales como la proposición de que la rosa es roja, son hechas verdaderas por entidades.

"No se hace verdad sin hacedores de verdad" es mi eslogan. Aunque tengo una opinión acerca de qué tipo de entidades son los hacedores de verdad, no la presupondré ni argumentaré a favor de ella en este ensayo.[1] Sólo defenderé la idea de que si una proposición es hecha verdadera por algo, es hecha verdadera por alguna *cosa*, pero mi argumento dejará abierta la cuestión acerca de qué clase de cosa es ésta: podría ser un

---

[1] De manera sucinta, mi posición es que los hacedores de verdad de proposiciones como que *a* es **F** son hechos (o estados de cosas) cuyos únicos constituyentes son particulares concretos que satisfacen ciertos predicados. Véase Rodríguez Pereyra 2002, pp. 53–54, 85–87, 113–121. (Nótese que en esa obra considero que son las oraciones, y no las proposiciones, los portadores de verdad.)

hecho o un estado de cosas, un tropo o cualquier otro tipo de entidad.[2]

Presupondré que los portadores de verdad son las proposiciones. Los argumentos para considerar a las proposiciones como los portadores de verdad son bien conocidos, así como sus pros y sus contras. No estoy cometiendo una petición de principio al adoptar tal presuposición, ya que ésta parece ser compartida por la oposición.

2. *El principio del hacedor de verdad*

Un hacedor de verdad es una entidad que hace verdadera una proposición. Esto es, un hacedor de verdad es una entidad en virtud de la cual cierta proposición es verdadera. Por *principio del hacedor de verdad* entenderé la afirmación de que, necesariamente, los miembros de una clase importante de proposiciones sintéticas verdaderas, que incluye las predicaciones no esenciales, tienen hacedores de verdad.[3] Así que argumentaré a favor del principio del hacedor de verdad (PHV):

(PHV) Necesariamente, si $<p>$ es verdadera, entonces hay alguna entidad en virtud de la cual es verdadera.[4]

Dado que mi tesis no es que todas las verdades, sino que una clase de proposiciones sintéticas verdaderas, que incluye las predicaciones no esenciales, tienen hacedores de verdad, en (PHV) "$<p>$" representa tales verdades, no cualquier verdad. Pero, para simplificar y facilitar la exposición, hablaré usualmente de proposiciones en general –el lector debe entender que me refiero a esta clase de proposiciones sintéticas que incluye predicaciones no esenciales–.

En virtud de es una noción primitiva, no reducible a nociones como la implicación; sin embargo, ser primitivo no equivale a

[2] Uso los términos 'entidad' y 'cosa' de manera intercambiable. Así los usaré a lo largo del ensayo.

[3] Es importante subrayar que sostengo que las predicaciones no esenciales tienen hacedores de verdad, porque algunos enemigos de los hacedores de verdad como Dodd (2002, p. 72) aceptan que las predicaciones esenciales y las proposiciones existenciales tienen a ciertas entidades como sus hacedores de verdad.

[4] Sigo la costumbre de escribir "$<p>$" en vez de "la proposición de que *p*".

no ser claro. Podemos ilustrar lo que significa señalando cuáles proposiciones son verdaderas en virtud de qué entidades.[5] Y aunque *en virtud de* no es reducible a la implicación, existen conexiones entre ambas nociones. En particular, si <*p*> es verdadera en virtud de la entidad *e*, entonces <*e* existe> implica <*p*>. Si es así, *e* necesita <*p*> en el sentido de que no hay ningún mundo posible en el cual *e* exista pero en el cual <*p*> no sea verdadera. De este modo, según PHV, necesariamente, si una proposición es verdadera, existe alguna entidad que necesita de ella.

Ahora bien, antes de exponer mis argumentos a favor de PHV, consideraré otros dos principios que, según piensan algunos, capturan la idea de que las verdades tienen hacedores de verdad. Los problemas que genera encontrar hacedores de verdad para los existenciales negativos llevaron a John Bigelow (1988, p. 133) a reemplazar PHV con el siguiente principio de superveniencia:

(SV) Necesariamente, si <*p*> es verdadera, entonces, o bien existe al menos una entidad que no existiría si <*p*> fuera falsa, o bien al menos una entidad que existiría si <*p*> fuera falsa no existe.[6]

Suponiendo mundos posibles, SV puede expresarse como sigue:

(SV*) Para todo mundo posible *m*, *m** y toda proposición <*p*>, si *m* y *m** contienen exactamente las mismas entidades, entonces <*p*> es verdadera en *m* si y sólo si <*p*> es verdadera en *m**.

SV y SV* son principios de superveniencia porque hacen que la verdad sea superveniente al ser. En particular, hacen que la verdad supervenga a las entidades que existen: una vez que hemos fijado qué entidades existen en cierto mundo, con ello hemos fijado qué proposiciones son verdaderas en ese mundo.

[5] Expliqué de este modo la noción de hacedores de verdad en Rodríguez Pereyra 2002, pp. 35–40.

[6] La manera en que Bigelow formula su principio no es ésta exactamente, pero las diferencias son irrelevantes.

Aunque provocan menos controversia que PHV, los principios SV y SV* también han encontrado oposición. Dodd (2002) sostiene que SV carece de motivación y que no hay buenas razones para creer en él. Y Lewis (2001) también ha propuesto abandonar SV.

En mi caso, no propongo abandonar SV y SV*. No obstante, sí rechazo la idea, supuesta tanto por los defensores de SV y SV*, como por sus opositores, de que estos principios capturan la idea de que las verdades tienen hacedores de verdad, pues hay una importante asimetría implícita en la idea de hacedores de verdad: a saber, que mientras las entidades hacen verdaderas a las proposiciones, las proposiciones verdaderas no hacen existir a las entidades.

Pero la superveniencia entre la verdad y el ser se da en ambos sentidos: la verdad y el ser supervienen uno al otro. Así, en el caso de SV* también se da esto: no hay dos mundos posibles en los cuales exactamente las mismas proposiciones sean verdaderas, pero que difieran en cuanto a las entidades que existen en ellos: una vez que hemos fijado qué proposiciones son verdaderas en cierto mundo, con ello hemos fijado qué entidades existen en ese mundo.

De manera similar ocurre para SV: necesariamente, si cierta entidad *e* existe, entonces hay alguna proposición verdadera, a saber, que *e* existe, la cual sería falsa si *e* no existiera (y alguna proposición falsa, a saber, que *e* no existe, la cual sería verdadera si *e* no existiera).

De esta forma, los principios SV y SV* no capturan la idea de que las verdades tienen hacedores de verdad. Hay más elementos en el hacer verdadera una proposición que la idea de que la verdad superviene al ser. Por lo tanto, SV y SV* no son lo que los amigos de los hacedores de verdad deberían proponer o defender.

Sin embargo, aunque el hacer verdadero sea algo más que la superveniencia de la verdad al ser, los principios de superveniencia se siguen de PHV. Si no puede haber verdad sin hacedor de verdad, entonces no puede haber dos mundos con las mismas entidades, pero en los cuales sean verdaderas diferentes proposiciones. Por ende, SV* se sigue de PHV. De manera similar, si no puede haber una verdad sin

hacedor de verdad, si una proposición es verdadera, debe haber una entidad que no habría existido si la proposición en cuestión hubiese sido falsa. Por consiguiente, SV se sigue de PHV.

3. *Dodd contra el principio del hacedor de verdad*

Como ya lo mencioné, Dodd argumenta que SV carece de justificación sólida; pero aun cuando SV no capture la idea de que las verdades tienen hacedores de verdad, tengo que responder al reto de Dodd, porque si SV es incorrecto, entonces también lo es PHV, pues este último implica a SV.

Dodd pone en tela de juicio SV con un contraejemplo sencillo. Imaginemos un mundo m_1 en el cual cierta rosa es roja. En ese mundo, la proposición de que la rosa es roja es verdadera. Ahora imaginemos un mundo posible m_2, donde existen exactamente las mismas entidades que en m_1, pero en el cual la rosa en cuestión es blanca. En m_2 la proposición de que la rosa es roja es falsa. Estos mundos, si son posibles, son un contraejemplo para SV, pues son ontológicamente equivalentes –aparte de las proposiciones, existen en ellos exactamente las mismas entidades–, pero la proposición de que la rosa es roja es verdadera en m_1 y falsa en m_2.

El contraejemplo de Dodd no está basado en una perspectiva nominalista. Uno puede ser un realista fuerte acerca de las propiedades y, por ello, creer en la existencia de propiedades además de las cosas particulares como las rosas. De ser así, la proposición de que la rosa es roja es verdadera exactamente en el caso de que la rosa instancie la propiedad de *ser rojo*, o el universal *rojez*. Podemos creer incluso en la relación de *instanciación* como una entidad distinta de los particulares y las propiedades que estos últimos instancian. Sin embargo, sostiene Dodd, no se sigue del hecho de que la rosa instancie la propiedad de *ser rojo*, que haya otra entidad además de la rosa, la propiedad de *ser rojo*, y la relación de *instanciación*, a saber, el *hecho* o *estado de cosas* de que la rosa es roja.

Así que, aun cuando las propiedades de *ser rojo* y *ser blanco* y la relación de *instanciación* existan tanto en m_1 como en m_2, estos dos mundos constituyen un contraejemplo para SV,

pues contienen las mismas entidades, pero diferentes proposiciones son verdaderas en cada uno de ellos. Entonces, lo que muestran estos mundos es que la verdad no superviene a las entidades que existan o, lo que es lo mismo, que la verdad no superviene a *si* las cosas son o no. Y por ello, PHV debe abandonarse, pues hace que la verdad dependa de las entidades que existan y supervenga a ellas.

Con todo, el contraejemplo es consistente con una superveniencia más débil de la verdad al ser: la superveniencia de la verdad a *cómo* son las cosas, ya que no hay ningún mundo posible m_n en el cual las cosas sean tal como son en m_1, pero que difiera de m_1 respecto a qué es verdadero en él. En efecto, aunque Dodd rechaza que la verdad supervenga a si las cosas son o no, acepta que la verdad superviene a cómo son las cosas. Lewis llega a una conclusión similar (2001, pp. 612-614).

4. *La verdad está fundamentada*

Esto muestra que PHV necesita justificación. ¿Cómo podemos justificarlo? Una manera sería derivarlo de una idea plausible y poderosa. Y es esto último lo que haré, pues la raíz de la idea de los hacedores de verdad es la idea, muy plausible y poderosa, de que la verdad de una proposición es una función de la realidad, o está determinada por ella. De esta manera, supóngase que la proposición de que la rosa es roja, que hace referencia a una rosa en particular, es verdadera. Entonces, la verdad de esta proposición es una función de la realidad, en el sentido de que la verdad de la proposición está determinada por la realidad o por una porción de ella. En efecto, es una porción pertinente de la realidad, a saber, la rosa, o quizá el que la rosa sea roja, lo que determina la verdad de la proposición.

Así, lo que revela la idea de los hacedores de verdad es que la verdad tiene un fundamento; en otras palabras, que la verdad no es primitiva. Si cierta proposición es verdadera, entonces debe su verdad a otra cosa: su verdad no es un hecho último, bruto, primitivo. La verdad de una proposición depende, por lo tanto, de cómo es la realidad y, en particular, su contenido. El cómo es la realidad es anterior a la verdad de la proposición,

da origen a la verdad de la proposición y, al hacerlo, da cuenta de ella.[7]

La idea de que la verdad está determinada por la realidad suena grandiosa, pero en sí misma es una idea mínima: es simplemente la idea de que la verdad de un portador de verdad está determinada por su contenido, o por algún rasgo de éste –sea cuál sea la naturaleza de ese contenido–.

Que la verdad está determinada por la realidad es una idea poderosa, especialmente cuando se nota que no compromete con ningún tipo de realismo sustantivo, pues los idealistas pueden aceptar que la verdad está determinada por la realidad –simplemente añadirán que esta realidad no es independiente de la mente ni del lenguaje–.

Existe una asimetría implícita en la idea de que la verdad tiene un fundamento, a saber, que mientras la verdad de una proposición está fundamentada en la realidad, la realidad no está fundamentada en la verdad de las proposiciones. Así, aunque la verdad de la proposición de que la rosa es roja está determinada por el ser rojo de la rosa, esto último –que la rosa sea roja– no está determinado por la verdad de la proposición de que la rosa es roja. Explicamos la verdad de la proposición de que la rosa es roja en términos del ser rojo de la rosa, pero no viceversa.

La idea de que la verdad está fundamentada en la realidad puede ser expresada de muchas maneras diferentes. Es posible decir, como lo he estado haciendo ahora, que la verdad de una proposición está *determinada* por la realidad. Pero también se puede decir que una proposición es verdadera *en virtud de* la realidad, o *en virtud de* cómo es la realidad, o *porque* la realidad

[7] Esto no es verdad respecto de todas las proposiciones. La verdad de la proposición de que los solteros no están casados no depende de cómo sea la realidad –sea como sea, los solteros no son casados–. En general, las proposiciones analíticas no están fundamentadas en la realidad. Y puede haber algunas verdades no analíticas que no estén fundamentadas en la realidad. No obstante, un gran número de verdades sintéticas, como la verdad de que la rosa es roja, están fundamentadas en la realidad. Pero ya que, como he dicho, mi finalidad no es defender aquí la idea de que todas las verdades tienen hacedores de verdad, sino solamente que una clase significativa de ellas los tienen –incluidas las predicaciones no esenciales–, el que algunas verdades no tengan fundamento no afectará mi tesis.

es de cierto modo. Por ejemplo, la proposición de que la rosa es roja es verdadera *en virtud de* cómo es la realidad, es decir, en virtud de que la rosa es roja o del ser rojo de la rosa, y es verdadera *porque* la rosa es roja. Considero que todas estas locuciones expresan la idea de que la verdad de la proposición de que la rosa es roja tiene un fundamento, pero a partir de ahora usaré principalmente la formulación en términos de "porque".

5. *Contra el carácter primitivo de la verdad*

La idea de que la verdad tiene fundamento es tan poderosa que les ha parecido aceptable a filósofos como W.V.O. Quine, Paul Horwich y Crispin Wright, a quienes no puede acusarse de defender la causa de los hacedores de verdad.[8]

La plausibilidad de que la verdad tiene fundamento en la realidad se aprecia mejor cuando se compara con otras alternativas, pues supóngase que la verdad es primitiva. De ser así, hay diferentes posibilidades: (a) la verdad de la proposición de que la rosa es roja y el ser rojo de la rosa no tienen nada que ver entre sí, y (b) la rosa es roja porque la proposición de que la rosa es roja es verdadera.

La primera alternativa (a) no es buena. Seguramente, el ser rojo de la rosa y la verdad de la proposición de que la rosa es roja están conectadas de algún modo. La proposición de que la rosa es roja es acerca del color de la rosa, así que, si es verdadera, debe tener algo que ver con el ser rojo de la rosa.

Pero (b) no es mejor que (a). La idea de que el color de la rosa depende de la verdad de cierta proposición acerca de la rosa, debidamente generalizada, nos compromete con un idealismo semántico radical en el cual la realidad depende de la verdad. Desde esta perspectiva, las proposiciones serían hacedores-de-realidad y, para hacer roja a la rosa, solamente tendríamos que tratar de hacer verdadera la proposición de que la rosa es roja. No hay razones para (a) ni para (b) y sí hay mucha evidencia en su contra.

---

[8] Quine (1970, p. 10), Horwich (1998, p. 105) y Wright (1992, p. 26) aceptan que "la nieve es blanca", o la proposición de que la nieve es blanca, es verdadera porque la nieve es blanca y tratan de explicar esto en términos de sus respectivas teorías de la verdad.

Existe una tercera alternativa, que consiste en la idea de que la verdad tiene fundamento en la realidad y *viceversa*. Hay algunos pocos casos en los cuales la verdad de una proposición depende de su contenido *y viceversa*. Uno de esos casos es la proposición <esta proposición es verdadera>. Si es verdadera, lo es por cómo es su contenido; *i.e.*, porque <esta proposición es verdadera> es verdadera. Pero si su contenido es verdadero, es de ese modo, o sea, verdadero, porque la proposición <esta proposición es verdadera> es verdadera.

Ahora bien, dejando de lado este caso y otros similares, en la gran mayoría de los casos la verdad de una proposición no determina su contenido de ninguna manera. Todas las verdades acerca de nuestra rosa y de todas las flores, al igual que todas las verdades acerca de aquello que no es un portador de verdad son así: su verdad depende de cómo es su contenido sin que, de ningún modo, su contenido dependa de si ellas son verdaderas o no.[9]

6. *Por qué hacedores de verdad I*

Sin embargo, parece que la idea de que la verdad tiene fundamento en la realidad y está determinada por ella es insuficiente para justificar PHV, porque, mientras que lo que PHV requiere es que la verdad esté determinada por si las cosas son o no, el que la verdad tenga fundamento en la realidad y esté determinada por ella, es compatible con el que la verdad tenga fundamento en *cómo* son las cosas, no en *si* las cosas son o no. Entonces, al parecer, el contraejemplo de Dodd socava el controversial PHV, pero no afecta la idea no controversial de que la verdad es una función de la realidad. No obstante, argumentaré que la idea de que la verdad tiene fundamento nos compromete con la idea de que las verdades son hechas verdaderas por entidades.

Entonces, ¿puede realmente sostenerse que la verdad está determinada por la realidad sin sostener que hay hacedores de

[9] El caso de <esta proposición es verdadera> muestra que, estrictamente hablando, la fundamentación es más bien una relación no simétrica que asimétrica. Pero, ya que no estoy interesado en casos como éstos, continuaré hablando como si la fundamentación fuese asimétrica.

verdad? En otras palabras, ¿puede realmente sostenerse que la proposición de que la rosa es roja es hecha verdadera por cómo son las cosas pero no por si las cosas son o no?

Supóngase que la proposición de que la rosa es roja es hecha verdadera por cómo es la rosa; pero la rosa no sólo es roja: es también ligera, suave, fragante, larga, delgada, etc. Así es como la rosa es. Pero, si el modo de ser de la rosa es lo que hace verdadera la proposición de que la rosa es roja, su modo de ser también es lo que hace verdadera la proposición de que la rosa es ligera, la proposición de que la rosa es fragante, y así sucesivamente.

Sin embargo, esto es incorrecto, pues lo que hace verdadero que la rosa sea roja no es lo que hace verdadero que la rosa sea ligera. Lo que hace verdadero que la rosa sea roja es que es *roja*, mientras que lo que hace verdad que la rosa es ligera es que es *ligera*. La idea de que la verdad está determinada por la realidad es la idea de que verdades diferentes son determinadas por diferentes porciones de la realidad, o por diferentes rasgos de la realidad, y así, diferentes verdades acerca de una misma cosa son determinadas por diferentes rasgos de la cosa en cuestión.

La rosa es de muchos modos. Uno de ellos es ser roja; otro es ser ligera, y así sucesivamente. Una vez que hemos distinguido los diferentes modos de ser de la rosa, podemos decir que la proposición de que la rosa es roja es verdadera en virtud de cierto modo de ser de la rosa, a saber, ser roja; mientras que la proposición de que la rosa es ligera es verdadera en virtud de que la rosa también es de otro modo, a saber, ligera. De ser así, lo que hace verdadera cierta predicación acerca de la rosa es cierto modo de ser de la rosa.

Sin embargo, el distinguir modos de ser presupone que podemos identificarlos, contarlos y cuantificarlos. Y si uno puede identificar, contar y cuantificar modos, entonces los modos existen. Esto es, los modos, que son hacedores de verdad, son entidades. Entonces, regresamos a PHV, el cual afirma que las proposiciones verdaderas son hechas verdaderas por *entidades*, e implica que la verdad superviene a *si* las cosas son o no.[10]

[10] Este argumento puede recordarnos un argumento a favor de mundos posibles alguna vez planteado por Lewis. Lewis argumentó *a grandes rasgos* algo

Pero, ¿podríamos dar cuenta de qué es lo que hace verdadera la proposición de que la rosa es roja sin tener que reificar los modos? Podría pensarse que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa instancia la propiedad de ser rojo, mientras que la proposición de que la rosa es ligera es verdadera porque la rosa instancia la propiedad de ser ligero. Y podríamos insistir en que esto no significa que haya una entidad independiente de la rosa, las propiedades de *ser rojo* y *ser ligero* y la relación de *instanciación*. En este caso, puede decirse que la rosa es de muchos modos diferentes porque instancia muchas propiedades diferentes, pero los modos no son un tipo de entidad y no hay entidades que hagan verdaderas las proposiciones.

No obstante, esto sólo ayuda si instanciar la propiedad de *ser rojo* no es lo mismo que instanciar la propiedad de *ser ligero*. Y esto no debería significar que hay una entidad, la rosa-instan-

---

como esto: es verdadero, de manera incontrovertida, que las cosas podrían haber sido de muchos modos diferentes; el lenguaje ordinario permite la paráfrasis existencialmente cuantificada: existen muchas maneras en las cuales las cosas pudieron haber sido, además del modo en que de hecho son; las paráfrasis permisibles de las verdades son verdaderas; por lo tanto, existen muchos modos en los cuales las cosas pudieron haber sido; *i.e.*, existen muchos mundos posibles (Lewis 1973, p. 84). Pero mi argumento no es como éste. En primer lugar, porque no apelo a paráfrasis permisibles; en segundo lugar, también defiendo que la rosa es de muchos modos: pues a menos que la rosa sea de varios modos diferentes, se sigue que lo que hace verdadero que la rosa es roja es lo mismo que lo que hace verdadero que la rosa es ligera, lo cual es incorrecto.

Podría pensarse que, aunque en sentido estricto es distinto del argumento de Lewis, mi argumento falla por las mismas razones que el suyo. Porque lo que arruina el argumento de Lewis es que, a partir del hecho de que las cosas pudieron haber sido de diferentes modos, no se sigue que existan mundos posibles. Pero lo que no se sigue es que existan mundos posibles *entendidos à la Lewis*; *i.e.*, sumas de entidades concretas. Sin embargo, sí se sigue que existen modos en que las cosas pudieron haber sido. Estos modos podrían ser propiedades abstractas no instanciadas, conjuntos de proposiciones, etc. En cada uno de estos casos, los modos son entidades. Y todo lo que *yo* necesito para que mi argumento proceda es que los modos en que la rosa es, los cuales hacen verdaderas las proposiciones acerca de la rosa, sean entidades. Esto sí se sigue del hecho de que la rosa es de muchos modos. Así, mi argumento no falla de la misma forma que el de Lewis; ahora bien, qué tipo de entidades sean los modos (hechos, tropos, etc.) es algo que no necesito discutir aquí.

ciando-*la-rojez*, distinta de otra entidad, la rosa-instanciando-*la-ligereza*, pues esto significaría reificar cómo son las cosas. Y reificar cómo son las cosas es admitir hacedores de verdad.

Pero, entonces, si no significa eso, ¿qué quiere decir? Simplemente podría significar que la rosa pudo haber sido roja sin ser ligera y viceversa. De ser así, el modo de ser de la rosa pudo haber hecho verdadero que la rosa es roja sin hacer verdadero que la rosa es ligera y viceversa. Sin embargo, esto no es pertinente, pues el problema no es dar cuenta del hecho de que lo que hace verdaderas las proposiciones de que la rosa es roja y que la rosa es ligera podría haber hecho verdadera a una o a la otra, pero no a ambas. El problema es dar cuenta del hecho de que las proposiciones mencionadas son, en el mundo real, hechas verdaderas por diferentes rasgos de la realidad sin reificar tales rasgos.

Alguien podría sugerir que, ya que hay mundos posibles en los cuales la proposición de que la rosa es roja es verdadera, mientras que la proposición de que la rosa es ligera es falsa y viceversa, el ser rojo de la rosa consiste simplemente en que el mundo real es uno de los mundos en los cuales la rosa es roja; mientras que el ser ligero de la rosa consiste simplemente en que el mundo real es uno de los mundos en los cuales la rosa es ligera. Si esto es así, la idea de que las verdades son hechas verdaderas por cómo son las cosas significa, en el caso de la rosa, que tanto la proposición de que la rosa es roja como la proposición de que la rosa es ligera son hechas verdaderas por el modo de ser del mundo, ya que éste es, simultáneamente, uno de los mundos en los cuales la rosa es roja y uno de los mundos en los cuales la rosa es ligera. Esto equivale a decir que las verdades acerca de la rosa y acerca de todo están determinadas por cómo es el *mundo*. Mas esto no es satisfactorio, pues no da cuenta de la idea de que la verdad está determinada por el contenido, ya que, de acuerdo con ello, todas las verdades, cualquiera que sea su contenido, están determinadas por cómo es el mundo.

Podría decirse que esta posición todavía da cabida a la idea de que la verdad está determinada por el contenido, pues la verdad de la proposición de que la rosa es roja está determinada por cómo es el mundo, a saber, por el hecho de que el mundo

es uno de los mundos en los cuales la rosa es roja, y esto, a su vez, está determinado por cómo es la rosa. Pero cómo es la rosa también determina que el mundo sea un mundo donde la rosa es ligera, fragrante, etc. En consecuencia, esto no evita la idea falsa de que las proposiciones de que la rosa es roja, la rosa es ligera, la rosa es fragante, etc., son todas verdaderas en virtud de lo mismo, o sea, de cómo es la rosa.

7. *Por qué hacedores de verdad II*

No puedo entender entonces cómo puede sostenerse que las proposiciones de que la rosa es roja y la rosa es ligera son verdaderas en virtud de diferentes rasgos de la realidad sin reificar tales rasgos y, al hacerlo, introducir hacedores de verdad. Pero quizá alguien quiera insistir en que todas las predicaciones no esenciales acerca de la rosa son hechas verdaderas por cómo es la rosa, o meramente supervienen a esto. Aun así, comprometerse con los hacedores de verdad es inevitable, siempre y cuando se acepte que la verdad tiene fundamento en la realidad, como lo muestra el siguiente argumento:

(1) La verdad está fundamentada.

(2) La fundamentación es una relación.

(3) Las relaciones vinculan entidades.

(4) Por lo tanto, la verdad está fundamentada en entidades.

He formulado este argumento en forma de eslogan para facilitar la discusión de las premisas importantes. Pero una breve explicación será suficiente para clarificar exactamente cómo ha de entenderse el argumento. El sentido de la segunda premisa es que estar fundamentado es ser un *relatum* (de la relación de fundamentación). Dado que el sentido de la primera premisa es que toda proposición verdadera está fundamentada, se sigue que, para toda proposición verdadera, estar fundamentada consiste en ser un *relatum* de la relación de fundamentación. El sentido de la tercera premisa es que todos los *relata* de una relación son entidades. Se sigue que la relación de fundamentación vincula ciertas entidades con las proposiciones verdaderas. Las entidades que la relación de fundamentación vincula

con las proposiciones verdaderas son sus fundamentos.[11] Por lo tanto, las proposiciones verdaderas están fundamentadas en entidades; *i.e.*, la verdad está fundamentada en entidades.

Este argumento es válido y ya he argumentado a favor de la primera premisa. Como mencioné, incluso Quine y Horwich aceptarían la primera premisa. Esto es así, seguramente, porque creen que pueden aceptarla sin aceptar hacedores de verdad. Pero, dado este argumento, quien quiera sostener la premisa (1) y negar la conclusión (4) a la vez, tendrá que encontrarle defectos ya sea a la premisa (2) o a la (3), o a ambas.

La premisa (3) es innegable. Dice, acerca de las relaciones, lo que la siguiente afirmación dice acerca de las propiedades: las propiedades son poseídas o instanciadas por entidades. Incluso los platónicos, quienes creen que las propiedades pueden existir sin ser instanciadas, estarán de acuerdo en que, si una propiedad es instanciada, es instanciada por una entidad. Seguramente, si una relación es instanciada, si vincula alguna cosa con otra, entonces hay algunas cosas vinculadas por ella y, por ello, vincula entidades. Esto último en general se reconoce; por ejemplo, Mellor (1995, p. 156) señala que, para que “Obd” sea una oración relacional, *b* y *d* deben existir, “ya que nada relaciona algo con nada”.

Lo anterior nos deja con la premisa (2), la cual creo que es el blanco favorito de los enemigos de los hacedores de verdad. No obstante, ahora argumentaré que también la premisa (2) es verdadera.

Como vimos antes, la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja, pero no es el caso que la rosa sea roja porque la proposición de que la rosa es roja sea verdadera. En general, <*p*> es verdadera porque *p*, pero no es el caso que *p* porque <*p*> sea verdadera. Por eso, si la

[11] Esta afirmación no tiene correlato en la versión del argumento en forma de eslogan. Esto es así porque la afirmación de que lo que la relación de fundamentación vincula con las proposiciones verdaderas son sus fundamentos es polémica sólo en la medida en que las afirmaciones de que la fundamentación es una relación y que las relaciones vinculan entidades son polémicas. Una vez que se han dado por buenas estas afirmaciones, que discutiré y defenderé en lo que sigue, decir que lo que la relación de fundamentación vincula con las proposiciones verdaderas son sus fundamentos se vuelve una afirmación obvia.

fundamentación es una relación, entonces es asimétrica. Esta relación asimétrica, la cual expresamos cuando decimos que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja, se da entre una proposición verdadera y una cosa en el mundo; por ejemplo, el hecho de que la rosa es roja, en virtud del cual la proposición es verdadera. La relación en cuestión, que se da entre ciertas entidades en el mundo y las proposiciones, es la de *hacer verdadero* o la de *ser verdadero en virtud de*.

Si la fundamentación es una relación, entonces la verdad es una propiedad relacional de las proposiciones.[12] Las propiedades relacionales son aquellas que son poseídas en virtud de que una entidad se encuentra en relación con alguna cosa o cosas. Así, Diego Maradona tiene la propiedad relacional de *ser famoso* en virtud de una relación que lo vincula con los millones de personas que han oído de él. De manera similar, la verdad es una propiedad relacional que es poseída por una proposición en virtud de que se encuentra en cierta relación con cierta entidad: su hacedor de verdad. Esto no significa que ser una relación sea parte del significado del predicado veritativo. Solamente significa que se aplica en virtud de una relación que se da entre aquello a lo cual se aplica y alguna otra cosa.

Pero si la fundamentación no es una relación, ¿qué puede ser? En otros términos, ¿cómo puede ser que la verdad de la proposición de que la rosa es roja esté fundamentada en el ser rojo de la rosa, si la fundamentación no es una relación? ¿Qué quiere decir, entonces, que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja?

Podría decirse lo siguiente: que la verdad de la proposición de que la rosa es roja está fundamentada en el ser rojo de la rosa significa que esa proposición es verdadera si y sólo si la rosa es roja. Pero esto es incorrecto, pues no respeta la asimetría de la fundamentación. En efecto, si la idea de que la verdad de la proposición de que la rosa es roja está fundamentada en el ser rojo de la rosa significa, simplemente, que

[12] Es por esto que, a menudo, PHV se asocia con la teoría de la verdad como correspondencia, pues esta última hace de la verdad una propiedad relacional basada en la relación de correspondencia entre un portador de verdad y algo en el mundo —normalmente, un hecho—.

esa proposición es verdadera si y sólo si la rosa es roja, entonces, deberíamos concluir tanto que el ser rojo de la rosa está fundamentado en la verdad de la proposición, como que la verdad de la proposición está fundamentada en el ser rojo de la rosa.

También podría decirse que la idea de que la verdad de una proposición está fundamentada significa que la verdad de la proposición es deducible, y por lo tanto explicable, a partir de premisas que incluyen la condición de verdad de la proposición. Por ejemplo, a partir de una premisa que enuncie que la rosa es roja, usando los bicondicionales-T deducimos, y por ello explicamos, que la proposición de que la rosa es roja es verdadera. Ésta es la dirección que sigue Paul Horwich (1998, p. 105).

Sin embargo, lo anterior es incorrecto. Deducibilidad no equivale a explicación. En efecto, usando los bicondicionales-T también podemos deducir que la rosa es roja partiendo de una premisa que enuncie que la proposición de que la rosa es roja es verdadera; pero ni el ser rojo de la rosa está fundamentado en la verdad de la proposición, ni tampoco explicamos que la rosa es roja en términos de la verdad de la proposición de que la rosa es roja.

Puede sugerirse que el ser rojo de la rosa explica la verdad de la proposición de que la rosa es roja porque ciertos contrafácticos son el caso: si la rosa no hubiera sido roja, la proposición de que la rosa es roja no habría sido verdadera; pero esto es incorrecto. Primero, decir que los contrafácticos relevantes son el caso es simplemente decir que son verdaderos. De esta forma se intenta explicar la verdad a través de la verdad —lo cual no es muy esclarecedor—. Segundo, decir que si la proposición de que la rosa es roja no hubiera sido verdadera, entonces la rosa no habría sido roja, no es menos verdadero que decir que, si la rosa no hubiera sido roja, entonces la proposición de que la rosa es roja no habría sido verdadera. Así, el hecho de que el ser rojo de la rosa explique la verdad de la proposición de que la rosa es roja no puede consistir meramente en la cuestión de que ciertos contrafácticos sean el caso, pues los contrafácticos relevantes son el caso en ambas direcciones.

Pero, ¿tal vez la idea de que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja significa, simplemente, que explicamos la verdad de la proposición en términos del ser rojo de la rosa, en lugar de decir lo contrario? De acuerdo con esto, la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja, *porque* explicamos lo primero en términos de lo último. Esto también es incorrecto. Explicamos la verdad de la proposición de que la rosa es roja en términos del ser rojo de la rosa, *porque* la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja. La explicación no es ni da cuenta de la fundamentación; por el contrario, la fundamentación es lo que hace posible y "fundamenta" la explicación.

Y no sólo eso. Como dice David-Hillel Ruben, lo que hace posible la explicación es la presencia de ciertas relaciones determinantes entre entidades (Ruben 1990, p. 210). Él lo expresa como sigue: "las explicaciones funcionan solamente porque las cosas hacen que las cosas sucedan o hacen que tengan algún rasgo" (p. 232). Así que invocar la explicación de la verdad de la proposición de que la rosa es roja no nos salvará de postular una relación (a saber, la fundamentación) entre una entidad y la proposición.

Podríamos decir, sin embargo, que lo único que hay detrás del hecho de que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja es un descenso semántico. Considérese, por ejemplo, la posición de que el predicado veritativo es simplemente un mecanismo desentrecomillador. Aquí la función del predicado veritativo no es atribuir una propiedad a algo, sino, simplemente, cancelar la referencia lingüística, de modo que se restaure la referencia a objetos como la rosa. Así que decir que "La rosa es roja" es verdadera es simplemente decir que la rosa es roja.

En las mismas páginas en las cuales expuso la posición anterior, Quine admitió que la verdad está fundamentada: "Ninguna oración es verdadera, a menos que la realidad la haga así" (Quine 1970, p. 10). ¿Puede Quine dar cuenta de que la verdad está fundamentada sin hacer que la fundamentación sea una relación? Podría pensarse que sí: todo lo que se requiere para que "La rosa es roja" sea verdadera porque la rosa es roja es

que, dado que la rosa es roja, podamos aplicar legítimamente el mecanismo desentrecomillador a "La rosa es roja".

La propuesta de Quine se aplica a oraciones más que a proposiciones, las cuales asumí como portadores de verdad al inicio de este ensayo; pero algo similar puede ser modelado para las proposiciones. Podríamos decir, sencillamente, que la función del predicado veritativo es cancelar la referencia proposicional con el fin de restaurar la referencia a objetos o entidades no proposicionales. Así, decir que la proposición de que la rosa es roja es verdadera es, simplemente, decir que la rosa es roja. El predicado veritativo funciona como un mero mecanismo de descenso semántico. Y, podría pensarse, quien propone tal posición dirá que lo único que se requiere para que la proposición de que la rosa es roja sea verdadera porque la rosa es roja es que, dado que la rosa es roja, podamos aplicar legítimamente el recurso del descenso semántico a la proposición de que la rosa es roja.

Quizá sea éste el propósito del predicado veritativo. El predicado es útil porque nos permite hablar indirectamente acerca del mundo incluso en casos en que, debido a ciertas cuestiones técnicas, debemos realizar un ascenso semántico. Parafraseando a Quine, cuando decimos que la proposición es verdadera, decimos que la rosa es roja (Quine 1970, p. 12). Tal vez esto sea lo que hacemos y para esto necesitamos el predicado veritativo.

Pero la posición anterior no da cuenta de la idea de que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja. Esta propuesta equivoca el orden de la explicación: que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja da cuenta del hecho de que, dado que la rosa es roja, podemos aplicar legítimamente el recurso del descenso semántico a la proposición de que la rosa es roja, pero no al revés.

No obstante, podría replicarse, la importancia del descenso semántico radica en que nos permite hablar acerca de aquello de lo que realmente queremos hablar: el mundo de las rosas, la nieve y los gatos. Como dijo Quine, el predicado veritativo "sirve como recordatorio de que aunque [las proposiciones] son mencionadas, la realidad es lo que importa" (Quine 1970,

p. 11).[13] Esto seguramente es verdad, pero no se debería intentar explicar que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque la rosa es roja, en términos de nuestro interés en las rosas, y no por nuestro interés en las proposiciones. El hecho de que nos interesen las rosas en lugar de las proposiciones acerca de ellas no explica por qué las proposiciones acerca de las rosas están fundamentadas en las rosas. Lo más probable es que el hecho de que el ser rojo de la rosa fundamenta la verdad de la proposición de que la rosa es roja desempeñe un papel, aun cuando sea modesto, en la explicación de por qué estamos más interesados en las rosas que en las proposiciones acerca de ellas.

Podríamos tratar de rechazar la idea de que la fundamentación es una relación partiendo de la teoría de la identidad de la verdad, según la cual las proposiciones verdaderas *son* hechos. Podríamos argumentar de esta forma: (a) lo que fundamenta la proposición verdadera de que la rosa es roja es el hecho de que la rosa es roja; (b) la proposición verdadera de que la rosa es roja = el hecho de que la rosa es roja; (c) si la fundamentación es una relación, es irreflexiva (al menos en el caso de las proposiciones acerca de entidades que no son portadores de verdad, como las rosas); por lo tanto, (d) la fundamentación no es una relación (al menos en el caso de las proposiciones acerca de entidades que no son portadores de verdad, como las rosas).[14]

El problema con este argumento radica en la conjunción de (a) y (b), la cual lleva a abandonar la premisa (1) de mi argu-

[13] La palabra "proposiciones" (*propositions*) en corchetes reemplaza a "oraciones" (*sentences*), que es la usada por Quine.

[14] No estoy afirmando que la teoría de la identidad de la verdad se comprometa *per se* con las afirmaciones (a) y (c) del argumento. Un teórico de la identidad podría sostener que la fundamentación es una relación reflexiva, o que la verdad no está fundamentada, o que la verdad no está fundamentada en hechos (por ejemplo, que las verdades acerca de la rosa están fundamentadas en tropos de la rosa, o en cómo es la rosa. Esto último está muy cerca de la posición de Dodd, según la cual las verdades acerca de la rosa supervienen a cómo es la rosa. Y Dodd es un teórico de la identidad (véase Dodd 2000)). La teoría de la identidad únicamente se compromete *per se* con la premisa (b). Lo único que estoy haciendo aquí es desarrollar un argumento contra la idea de que la fundamentación es una relación basada en la teoría de la identidad de la verdad.

mento; *i.e.*, abandonar la idea de que la verdad está fundamentada, pues (a) y (b) implican que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque es un hecho que la rosa es roja, y que es un hecho que la rosa es roja porque la proposición de que la rosa es roja es verdadera. Lo anterior, como vimos en la sección 5, es absurdo y representa un abandono de la idea de que la verdad está fundamentada.

Puede replicarse que esto *suena* absurdo porque, implícitamente, presuponemos que la proposición y el hecho de que la rosa es roja no son la misma entidad. Pero —dirá el objetor—, dado que el hecho y la proposición son una y la misma cosa, no es absurdo afirmar que la proposición de que la rosa es roja es verdadera porque es un hecho que la rosa es roja, y es un hecho que la rosa es roja porque la proposición de que la rosa es roja es verdadera. Ahora bien, dada la identidad entre proposición y hecho, no por ello estamos afirmando, acerca de dos entidades, que se fundamentan *mutuamente*. Así, continuará el objetor, todo lo que (a) y (b) implican es que una proposición verdadera está fundamentada *en sí misma*.

Pero esto *es* abandonar la idea de que la verdad está fundamentada, ya que equivale a tomar la verdad como primitiva. La proposición de que la rosa es roja es verdadera porque es un hecho que la rosa es roja, pero, dada la teoría de la identidad de la verdad, esto equivale a decir que es verdadera porque es verdadera. El que sea verdadera resulta ser, entonces, un hecho primitivo acerca de la proposición de que la rosa es roja. Decir que la proposición de que la rosa es roja está fundamentada en sí misma y decir que no está fundamentada son una y la misma cosa.

Podemos ver más claramente los errores en los que incurre el teórico de la identidad al conjuntar (a) y (b). Existen dos versiones de la teoría de la identidad, una modesta y otra robusta (Dodd 1999, p. 227). La teoría robusta de la identidad considera que los hechos, cuya totalidad constituye el mundo, son entidades del reino de la referencia. Si el mundo es la totalidad de los hechos, estos deben tener cosas, y quizá también propiedades, entre sus constituyentes. Pero de ser así, dada la identidad entre proposición y hecho, lo que hace roja a la rosa

es que la proposición de que la rosa es roja es verdadera, lo cual es absurdo.[15]

La teoría modesta de la identidad considera que los hechos son entidades en el reino fregeano del sentido. No encontramos hechos en el mundo de las rosas, los átomos, las casas y la gente –los hechos no están constituidos por estas cosas–. En esta versión de la teoría de la identidad, decir que la proposición verdadera de que la rosa es roja está fundamentada en el hecho de que la rosa es roja, *i.e.*, decir que la proposición está fundamentada en sí misma, significa negar que la proposición esté fundamentada en algo acerca de la rosa. La teoría modesta de la identidad, cuando se une a la idea de que las proposiciones verdaderas están fundamentadas en hechos, conduce a la visión de que la verdad de la proposición acerca de la rosa es independiente del ser rojo de la rosa. También esto es claramente incorrecto.

En suma, es difícil ver qué podría ser la fundamentación si no es una relación; pero es fácil ver que es una relación, pues considérese de nuevo la proposición de que la rosa es roja. Si el predicado veritativo se aplica a ella, entonces se aplica en virtud de algo, o está fundamentado en algo. O bien está fundamentado en una característica intrínseca de la proposición, o bien está fundamentado en otra cosa. Si está fundamentado en una característica intrínseca de la proposición, entonces perdemos la conexión entre la verdad y el mundo, y nos quedamos con alguna versión de la verdad primitiva –algo que ya he rechazado–. Entonces está fundamentado en otra cosa. Así que la proposición y esa otra cosa que la fundamenta están relacionadas; si no lo estuvieran, ¿cómo podría una ser verdadera en virtud de la otra? Y la manera como están relacionadas es que una fundamenta a la otra. Por lo tanto, la fundamentación es una relación.

---

[15] Este absurdo es manifestación de otro absurdo más básico que se observa en las teorías robustas de la identidad, a saber, su identificación de los hechos, que se consideran constituidos por cosas (y quizás propiedades), con las proposiciones, que se consideran pensables, los cuales son entidades de diferente categoría ontológica. Este absurdo también es la raíz de las dificultades que las teorías robustas de la identidad tienen para dar cuenta de la falsedad. Dodd (1999, p. 227) encuentra una teoría robusta en Hornsby (1997), pero Hornsby (1999, p. 242) niega este cargo.

8. *Conclusión*

Como he dicho, las verdades analíticas y algunas otras verdades no están fundamentadas. Pero la idea de que la mayoría de las verdades sintéticas están fundamentadas, incluyendo las predicaciones no esenciales sobre cosas como rosas, gatos, planetas y moléculas, es una idea muy plausible que la mayoría de los filósofos desean conservar. Sin embargo, no puede escaparse de los hacedores de verdad una vez que la fundamentación de la verdad ha sido admitida. No es posible sostener que la verdad está fundamentada en cómo son las cosas sin sostener que la verdad está fundamentada en si las cosas son o no. Así, PHV y la idea de que las verdades tienen hacedores de verdad han sido reivindicados.

La idea de que las verdades tienen hacedores de verdad acarrea consecuencias ontológicas importantes y problemáticas. No solamente tenemos que admitir una entidad extra, independiente de la rosa, para dar cuenta de qué hace verdadero que la rosa sea roja –también tenemos que encontrar un hacedor de verdad, por ejemplo, para las verdades existenciales negativas, como la verdad de que no existen pingüinos en el Polo Norte–. No pretendo saber cuál sería ese hacedor de verdad, tan sólo afirmo que debe haberlo.[16]

[*Traducción de Patricia Díaz Herrera*]

BIBLIOGRAFÍA

Bigelow, J., 1988, *The Reality of Numbers*, Clarendon Press, Oxford.

Dodd, J., 2002, "Is Truth Supervenient on Being?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 102, no. 1, pp. 69-86.

[16] Versiones anteriores de este ensayo fueron leídas en una conferencia en la Universidad de Manchester, en un seminario en la Universidad Torcuato Di Tella, en un seminario en Oxford y, la última, en un coloquio de la serie de Coloquios Bariloche de Filosofía, Bariloche, Argentina. Agradezco a esas audiencias. Agradezco al Leverhulme Trust, cuyo generoso Premio Philip Leverhulme hizo posible que completara este artículo. Por último, también agradezco al departamento de filosofía de CUNY, donde comencé a escribir el ensayo en 2001, y a la Universidad Torcuato Di Tella, donde lo terminé en 2002.

Dodd, J., 2000, *An Identity Theory of Truth*, Macmillan, Londres.
——, 1999, "Hornsby on the Identity Theory of Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91, no. 3, pp. 225–232.
Hornsby, J., 1999, "The Facts in Question: A Response to Dodd and Candlish", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 99, no. 3, pp. 241–245.
——, 1997, "Truth: The Identity Theory", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 97, no. 1, pp. 1–24.
Horwich, P., 1998, *Truth*, Oxford University Press, Oxford.
Lewis, D., 2001, "Truthmaking and Difference-Making", *Noûs*, vol. 35, no. 4, pp. 602–615.
——, 1973, *Counterfactuals*, Basil Blackwell, Oxford.
Mellor, D.H., 1995, *The Facts of Causation*, Routledge, Londres.
Quine, W.V.O., 1970, *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J. [Versión en castellano: *Filosofía de la lógica*, trad. Manuel Sacristán, Alianza, Madrid, 1973.]
Rodríguez Pereyra, G., 2002, *Resemblance Nominalism*, Oxford University Press, Oxford.
Ruben, D.-H., 1990, *Explaining Explanation*, Routledge, Londres.
Wright, C., 1992, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

VERDAD, ONTOLOGÍA Y DEFLACIONISMO

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Después de suspender el juicio sobre todas las cuestiones filosóficas ¿qué puede un escéptico contemporáneo decir de positivo respecto de la ontología? ¿Puede acaso tener una ontología? ¿Qué derecho tiene a hablar sobre lo que existe, siendo fiel a su escepticismo y a la suspensión del juicio?

Comúnmente se supone que el escéptico no puede decir nada sobre lo que hay, que no tiene ni puede tener una ontología.[1] Por lo general, el escepticismo se caracteriza como una doctrina epistemológica, según la cual no tenemos ningún conocimiento, ninguna certeza, de todo es posible dudar. La duda escéptica se extiende hasta el plano ontológico: el escéptico no afirma nada sobre cómo es el mundo, si tiene sonidos, colores, olores, o si tiene árboles, piedras, estrellas, sillas, mesas. Todas nuestras creencias podrían ser falsas y el mundo podría ser completamente diferente de como pensamos que es. Peor aún, el escéptico pone en duda la existencia misma de tal mundo y afirma que "no hay una realidad existente en sí misma". Barrio, por ejemplo, sugiere que "lo que caracteriza a las estrategias escépticas contemporáneas es cierto nihilismo en el plan ontológico" (Barrio 2000, p. 64). Para Porchat, en cambio, "debemos también poder hablar de una ontología fenoménica y de un *realismo escéptico*, esto es, de un realismo fenoménico" (Porchat 1995, p. 51). Desde esa perspectiva, una comprensión adecuada del escepticismo nos permitiría ver no solamente que

[1] Naturalmente, parte de la respuesta depende de lo que se entienda por "ontología". En general, la pregunta ontológica es la pregunta sobre "lo que hay". Eso se puede entender en diversos sentidos. Más adelante voy a definir el sentido en que tal expresión se utiliza aquí. Desde luego, cabe señalar que no entiendo la pregunta ontológica en un sentido fuerte, que exige como respuesta una teoría metafísica.

muchas de las críticas contemporáneas al realismo metafísico son críticas escépticas, sino también que el escepticismo es compatible con una forma de realismo prefilosófico o filosóficamente neutral, esto es, sin ningún compromiso metafísico. El escéptico acepta lo que aparece ante él, y considera que hay un mundo lleno de cosas y personas, que las cosas aparecen también ante esas otras personas y que todos tenemos opiniones muy semejantes sobre ellas. Hay, así, en su visión, un mundo común, el cual todos nosotros, personas comunes, compartimos y acerca del cual tenemos creencias comunes y hasta verdades comunes (Porchat 1995, p. 48).

Cabe señalar que la cuestión ontológica está asociada a la cuestión, no menos compleja y controversial, relativa a la "naturaleza de la verdad". También en este aspecto Porchat y Barrio atribuyen posiciones diferentes al escéptico contemporáneo. Porchat sostiene que el escéptico tiene una noción correspondentista de la verdad, que debe ser separada cuidadosamente de una teoría correspondentista metafísica acerca de un mundo en sí al cual corresponderían nuestros enunciados. El escéptico contemporáneo distingue entre una teoría filosófica de la verdad, según la cual hay correspondencia entre nuestras palabras y un mundo "en sí mismo", y la noción de verdad fenoménica, según la cual nuestras afirmaciones corresponden solamente a lo que aparece ante nosotros. Se puede entender la verdad fenoménica como la "correspondencia fenoménica entre nuestro discurso fenoménico y las cosas que están en nuestro mundo fenoménico" (Porchat 1995, p. 42). Esa concepción de la verdad es precisamente la que "parece naturalmente introducir la temática del realismo" (1995, p. 51) y le permite inferir un realismo fenoménico (1995, p. 31 e ítem 11).

Para Barrio, la verdadera cara del escéptico no es, y no puede ser, la de un correspondentista, aunque sea fenoménico o "empírico" (2000, p. 73). Aun el correspondentista fenoménico debe brindarnos una teoría de cómo se correlacionan las palabras con el mundo; al hacer esto, el escéptico dejaría de ser escéptico, pues produciría una doctrina y una justificación de nuestro uso de las expresiones veritativas (2000, p. 74). El neopirrónico tendría que explicar el nexo entre palabras y mundo. Si el escéptico no quiere apartarse de la trivialidad, "está obli-

gado a abandonar todo tipo de *correspondencia*" (2000, p. 75). Según Barrio, entonces, "la mejor manera de ser escéptico respecto de la verdad es defender lo que comúnmente se llama deflacionismo o minimalismo, el punto de vista según el cual todo lo que se puede decir respecto de la verdad se resume en la idea de que afirmar que una oración es verdadera es afirmar la oración" (2000, p. 64). ¿Cuál es entonces la posición escéptica respecto de la verdad? ¿Debe el escéptico contemporáneo ser un deflacionista o un correspondentista fenoménico?

Primeramente intentaré conciliar las dos posiciones acerca de la verdad. Hay menos diferencias de las que parecen entre la verdad fenoménica de Porchat y el deflacionismo de Barrio (lo que no quiere decir que no haya ninguna diferencia entre ambas posiciones). Después describiré la posición escéptica que me parece más adecuada en lo que concierne a la ontología. Podremos ver, entonces, que en cuestiones ontológicas el escéptico contemporáneo no es ni un nihilista ni un realista fenoménico, sino una especie de deflacionista.

Por "deflacionismo" entiendo lo que Barrio atribuye al deflacionismo respecto de la verdad.[2] Barrio (2000, p. 69) dice lo siguiente: "Al buscar una explicación acerca de lo que es la verdad, lo que se encuentra es que no hay nada que explicar [...]; no hay ninguna propiedad que todas las oraciones tengan en común. Tal enfoque respecto de la verdad recibe el nombre de *deflacionismo*." La idea central es rechazar "las elaboraciones filosóficas o científicas" porque "no hay nada que explicar". Se trata de un ataque a los intentos de la filosofía, más que un ataque a la verdad misma. Lo que debe ser eliminado son las explicaciones de las atribuciones de verdad, no la distinción entre oraciones verdaderas y falsas. "Dicho enfoque no niega que existan oraciones verdaderas (en contraposición a las falsas)" (2000, p. 63). Para el deflacionista, la oración "la nieve es blanca" es verdadera, porque la condición para que sea verdadera se cumple (esto es, la nieve es blanca); y nosotros sabemos en qué condiciones es verdadera, porque "cada oración especifica su propia condición de verdad" (2000, p. 69). Dos aspectos

[2] En Barrio (1998, cap. 1, pp. 26–35) se encuentra una discusión más detallada del deflacionismo.

constituyen, por lo tanto, el deflacionismo veritativo: 1) la aceptación de que hay oraciones verdaderas y oraciones falsas; 2) la eliminación de las teorías filosóficas y las explicaciones científicas que buscan dar cuenta de la "esencia de la verdad", una supuesta propiedad común de todas las oraciones verdaderas.[3]

Podemos definir el "deflacionismo" en cuestiones ontológicas de manera similar. En primer lugar, sostendré que el escéptico contemporáneo acepta la existencia de muchos tipos de entidades o de objetos y la ocurrencia de hechos o sucesos. Por ejemplo, acepta que hay árboles, piedras, planetas, mesas, sillas; acepta también que los animales se mueven y que algunos libros son coloridos; se permite hablar de la existencia de personas que tienen pensamientos, imaginaciones, memorias, sensaciones, sentimientos, emociones, deseos, etc. En segundo lugar, el escéptico rechaza que tales entidades, objetos, hechos y sucesos tengan esencias, una estructura interna, sean "cosas en sí", tal que necesitaríamos una teoría filosófica o una explicación científica para comprenderlos. Lo que el escéptico rechaza, en ontología, no son las entidades ni los tipos de entidades ni lo que ocurre, sino más bien las explicaciones filosóficas de ellas, o las explicaciones científicas, cuando se pretende que éstas revelen o puedan revelar "las esencias de las cosas" o "la estructura interna de la realidad".

Empecemos, pues, por buscar una caracterización de la verdad, tal que sea satisfactoria tanto para el correspondentista fenoménico como para el deflacionista.[4] Para ambos, antes que nada, la verdad es "transparente" y no necesita una definición; el problema no está en esclarecer qué es la verdad, sino, más bien, en comprender el significado de una oración que se supone verdadera. Como escépticos, ambos niegan cualquier *teoría*

[3] Esta definición es una simplificación de la definición dada por Barrio (1998, p. 35).

[4] No me ocuparé aquí de las tradicionales objeciones a la teoría correspondentista (en sentido metafísico) de la verdad, o a la teoría coherentista de la verdad, o a la teoría pragmática de la verdad. Daré por sentado que tales objeciones son buenas. El lector dispone de abundante literatura sobre el tema y los argumentos son todos conocidos. Mi intención no es agregar nuevos argumentos, sino entender mejor cuál es la posición escéptica que resulta de tales argumentos contra el dogmatismo acerca de la verdad, suponiendo que ellos son decisivos.

de la verdad, sea una teoría correspondentista, coherentista o pragmática.[5] En cuanto teorías, estas últimas caen dentro del ámbito de la suspensión del juicio. Así, pues, hay una intención común a Porchat y a Barrio: rechazar cualquier concepción metafísica o dogmática de la verdad.

¿Qué significa, exactamente, suspender el juicio sobre las teorías de la verdad y, sin embargo, seguir aceptando que hay oraciones verdaderas en contraposición a las falsas? Una teoría metafísica acerca de la verdad es una concepción que involucra tres elementos para explicar lo que sería la verdad: un elemento representativo, que sería una copia de la realidad; un elemento representado, que existiría "en sí mismo", independiente de nuestras representaciones; una correspondencia basada en alguna especie de correlación entre el lenguaje y la realidad (en general, en alguna forma de isomorfismo, pero no necesariamente). Muchos filósofos metafísicos intentaron explicar esa correspondencia entre el discurso y el mundo postulando una entidad controversial, las representaciones mentales, pero debemos notar que la postulación de entidades intermediarias, aunque común en ciertas épocas y bastante criticada en las últimas décadas, no es absolutamente indispensable para una teoría metafísica. Por otro lado, esa concepción metafísica de la verdad se refiere al mundo como una supuesta realidad absoluta o en sí misma, o exige la postulación de entidades dudosas y polémicas como los "hacedores de verdad" (*truthmakers*). Finalmente, la comparación entre el lenguaje y la realidad sería posible o bien porque habría una estructura compartida por ambos lados que permitiría la correspondencia (isomorfismo), o bien porque aceptamos que ciertas oraciones describen adecuadamente ciertas situaciones objetivas en el mundo (correlaciones no isomórficas). Postulaciones metafísicas como "representaciones mentales", "realidad absoluta", "cosas en sí

[5] Aunque en un sentido el "deflacionismo" sea una "teoría" de la verdad, como el correspondentismo y el coherentismo (en el sentido de que es una posición filosófica que uno puede o no aceptar), en otro sentido el "deflacionismo" es precisamente la recusación de ofrecer una teoría de la verdad (en el sentido de que no ofrece explicaciones o doctrinas acerca de la verdad). Del mismo modo, el correspondentismo fenoménico no se presenta como una *teoría* de la verdad en el mismo sentido que el correspondentismo metafísico es una teoría.

mismas", "hacedores de verdad", "estructura profunda del lenguaje" y "estructura interna de la realidad" son cuestionables desde un punto de vista escéptico; su suspensión del juicio incide precisamente sobre ellas.

Asimismo se pueden vislumbrar rasgos compatibles en las observaciones de Porchat y Barrio sobre el uso de "es verdadero". Ambos entienden que la verdad es "transparente" y quieren describir ciertos usos de "verdad" o del predicado "... es verdadero". Esa idea común de que la verdad es transparente se puede desarrollar de una manera más tímida, sin ofrecer ningún comentario más extenso sobre la verdad, o de una manera menos tímida, proponiendo una comprensión de lo que hacemos cuando usamos el predicado "... es verdadero". Así, el escéptico contemporáneo puede aceptar: 1) de manera más tímida, que hay oraciones verdaderas, cuyas condiciones de verdad son especificadas por la propia oración, mostrando que *cualquier* comentario acerca de la verdad es superfluo, una vez que no hay qué explicar, pues todo es muy obvio y trivial; 2) de manera menos tímida, que una oración especifica su condición de verdad y se puede comentar, no tanto "la verdad", sino los *usos* que nosotros (seres humanos) damos a las oraciones y cómo las entendemos cuando decimos que algunas de ellas son "verdaderas". Respecto de esa descripción de los usos del predicado "... es verdadero" puede haber divergencias; o sea, es posible que dos escépticos no coincidan en sus descripciones del uso común del predicado, sobre sus usos efectivos. En torno a este punto, creo, gira la controversia.

Porchat entiende que en el uso cotidiano hay, cuando hablamos de oraciones verdaderas, dos elementos involucrados: la oración y algo en el mundo (lo que ella especifica como su condición de verdad). En el punto de vista de Porchat, ese entendimiento trivial de la articulación entre el discurso y su condición de verdad no compromete al escéptico contemporáneo con las ideas problemáticas del correspondentismo metafísico o dogmático, por ejemplo, con la idea de que hay una propiedad de las oraciones que sería la esencia de la verdad o con una noción de correspondencia entre "entidades mentales" y "cosas en sí". Para Barrio, sin embargo, el escéptico contemporáneo no puede referirse a la verdad hablando de una "correspon-

dencia". Esa falta de timidez comprometería su escepticismo: el escéptico tendría que alejarse de la trivialidad y empezar a formular teorías y dar explicaciones. Un escéptico debería negar que hay un uso correspondentista del predicado "... es verdadero". Examinemos esta afirmación más de cerca.

Según Porchat, si somos tan tímidos como Barrio y aceptamos sólo un rasgo deflacionista desentrecomillador, y no en algún sentido correspondentista, entonces la inteligibilidad o significatividad misma del discurso desaparecerá. Si oraciones como "Juan vino a mi casa anoche" no describen lo que pasó ayer (suponiendo que sea verdadera), entonces ¿qué queremos decir con oraciones de este tipo? Si oraciones que hablan del mundo no describen el mundo, ¿qué contenido podrían tener? El significado mismo de una oración que asevera alguna cosa acerca del mundo es indisociable de una descripción (adecuada o no) del mundo. El deflacionismo, la teoría de la redundancia, la idea de que el predicado "es verdadero" desempeña un papel meramente estilístico o pragmático, tienen, para Porchat, un defecto inaceptable: "parece perderse la 'intuición' que acompaña nuestra noción ordinaria de verdad. Desaparece del horizonte aquella correspondencia habitualmente asumida entre nuestro discurso y el mundo que está ahí" (1995, p. 16). Es el uso correspondentista el que asegura la inteligibilidad del discurso; esto es, la comprensión de una oración verdadera que habla del mundo depende de que se la entienda como... ¡hablando del mundo! Nótese que Porchat no ofrece una *explicación* de la verdad; afirma solamente que, sin un uso correspondentista, nosotros no entenderíamos el *sentido* mismo de la oración que se supone verdadera.

Quizá Barrio podría recurrir a Rorty y apuntar que no hay un uso correspondentista en el lenguaje ordinario. Rorty (1998, p. 19) está de acuerdo con la idea de que "puede haber poco que decir sobre la verdad" y enumera los usos de "verdadero". El adjetivo "verdadero" tiene como uso principal no la descripción (como si estuviéramos dando una representación adecuada de la realidad), sino la aprobación (*endorsement*); sería un uso laudatorio. No se trataría, entonces, de explicar una propiedad común que las oraciones verdaderas tendrían ("representar adecuadamente la realidad"), sino solamente mostrar

que, cuando decimos que tal oración es verdadera, tan sólo queremos expresar nuestro acuerdo con lo que ha sido dicho (*cfr.* Rorty 1998, p. 163). Un segundo uso de "verdadero" es el uso "precautorio" (para tener cuidado); términos usados para recomendar cuidado "no necesitan mucha definición o explicación filosófica" (1998, p. 22). Hay, todavía, un tercer tipo de uso de "verdadero", el uso desentrecomillador. Así pues, el deflacionista sostiene contra una teoría correspondentista que sólo hay tres usos de "verdadero":

> a) un uso de aprobación; b) un uso precautorio, en tales observaciones como "tu creencia es de que *S* está perfectamente justificada, pero a lo mejor no es verdadera", que nos recuerda que la justificación es relativa a las creencias citadas como fundamento de *S*, no mejor que ellas, y que tal justificación no es garantía de que las cosas irán bien si tomamos *S* como una "regla para la acción" (la definición de creencia propuesta por Peirce); c) un uso desentrecomillador: para decir cosas metalingüísticas de la forma "'*S*' es verdadera si y sólo si..." (Rorty 1991, p. 128 [p. 175])*

Ahora bien, la cuestión es saber si los tres usos apuntados por Rorty bastan para entender el uso del predicado "... es verdadero" en el lenguaje ordinario o si su descripción está incompleta. Para decirlo claramente, considero incompleta la descripción que Rorty hace de los usos de "es verdadero" en nuestras prácticas cotidianas y lingüísticas. Rorty parece dejar de lado deliberadamente un uso descriptivo, sólo para dar aires de plausibilidad o de contundencia a su crítica del correspondentismo metafísico. A mi juicio, hay claramente en nuestras prácticas lingüísticas un uso descriptivo (correspondentista) de "verdadero". Veamos con un poco más de cuidado el uso laudatorio. Quizá sea correcto decir que si Pedro dijo "la gallina puso cinco huevos" y Pablo dice "es verdad", este último esté aprobando lo que dijo Pedro o expresando su acuerdo. La cuestión, sin embargo, es saber si ese uso laudatorio no tiene nada que ver con la correspondencia y sólo expresa un acuerdo entre dos personas y nada más que eso. Supongamos que Pablo no esté de acuerdo con Pedro y ponga

*Los números entre corchetes corresponden a las versiones en castellano.

en duda su afirmación. ¿Qué harán ellos? Seguramente, irán hasta el gallinero, levantarán la gallina y contarán los huevos. Es así como nos comportamos frecuentemente, ésa es nuestra práctica habitual. El desacuerdo muestra de manera nítida que cuando Pedro afirma "la gallina puso cinco huevos" y Pablo lo aprueba, lo aprueba porque cree que "la gallina puso cinco huevos" es una buena descripción de cierta situación (aunque, naturalmente, ambos puedan estar equivocados).

Se podría decir una cosa similar respecto del uso precautorio. ¿Cómo debemos entender la advertencia a alguien de que una oración está justificada, pero puede no ser verdadera, preservando así la distinción entre justificación y verdad? Si hay tal distinción entre justificación y verdad es porque estamos advirtiendo a ese alguien que, aunque haya buenas razones para sostener la oración, es posible que ésta no describa adecuadamente lo que pasa en el mundo. El uso precautorio sólo es posible en virtud de un uso descriptivo previo.

Pasemos finalmente a un examen del uso desentrecomillador. "Desentrecomillar" significa pasar del discurso a la realidad. Las comillas sirven justamente para dejar en claro que se trata de una oración y sacar las comillas es precisamente para indicar que no se trata de una oración, sino de la condición de verdad que hace de la oración una oración verdadera. Usamos las comillas para designar, o mencionar, una oración y las sacamos cuando se trata de usar la oración para hablar del mundo.[6] Algo similar se puede decir respecto de las otras formas de deflacionismo. La redundancia no quiere decir que "es verdadero" sea una expresión inútil o superflua que debería ser eliminada o que no tiene sentido. Si "*p* es *V* = *p*", entonces se puede decir que "*p* = *p* es *V*". El predicado "es verdadero" tiene sentido y preguntarse por la verdad de una oración ("¿la oración 'la gallina puso cinco huevos' es verdadera?") es preguntar alguna cosa sobre el mundo ("¿la gallina puso cinco huevos?"). La teoría de la redundancia implica que, cuando preguntamos por la verdad de una oración, no preguntamos ni más, ni me-

[6] Davidson (2001, p. 178 [246]): "la cuestión de la verdad no puede ser separada de cuestiones sobre la naturaleza de la realidad"; y (2001, p. 179 [248]): "la verdad, incluso en las ediciones limitadas de Tarski, relaciona el lenguaje con el mundo".

nos, de lo que preguntamos cuando preguntamos algo sobre el mundo.[7] Lo mismo se puede decir de "corresponder a la realidad". Decir que una oración corresponde a la realidad es decir que es verdadera y, por ende, es afirmar la oración. Preguntar si *p* corresponde a la realidad es preguntar si *p* es verdadera o es simplemente preguntar si *p*. Éste, y solamente éste, es el sentido de "correspondencia", pero eso no quiere decir que no tenga ningún sentido o deba ser eliminada.

Así, creo que se puede decir no solamente que hay un uso descriptivo y correspondentista de "es verdadero", sino también que ese uso parece explicar los otros tres usos identificados por Rorty. Me basta mostrar, entre tanto, que hay un uso correspondentista de "es verdadero" que no puede ser olvidado, aunque no sea el uso básico (pues, quizá, un deflacionista duro no esté dispuesto a conceder el segundo punto).

Todas esas observaciones sobre el uso descriptivo del predicado "... es verdadero" me parecen enteramente compatibles con el deflacionismo y no veo por qué el deflacionismo debería rechazar tal descripción de nuestras prácticas lingüísticas. Creo asimismo que es ese fenómeno lingüístico del uso descriptivo el que pone la verdad como un tópico filosófico de discusión. Quiero mostrar ahora que estas observaciones no sólo son compatibles con el deflacionismo, sino también que son aceptadas por críticos de las teorías de la verdad.

---

[7] Stroud parece estar aceptando una noción trivial de verdad cuando dice, por ejemplo, que "la así llamada teoría correspondentista de la verdad es insatisfactoria como explicación de la verdad, precisamente porque hablar de la correspondencia parece solamente hablar de la verdad" (2000, p. 19). La moraleja que debemos sacar de esa observación, para Stroud, es la siguiente. "Pero, si esto es así, no podemos objetar que hablar de correspondencia no tiene sentido. Hablamos con sentido de la verdad o la falsedad de nuestras creencias" (2000, p. 19). Así, para invertir el orden de la oración: si hablamos con sentido de la verdad o la falsedad de nuestras creencias, entonces, por extensión, hablamos con sentido de correspondencia. Según Stroud, no hace falta tener una teoría de la verdad para que hablemos de la verdad o la falsedad de las creencias, ni siquiera necesitamos referirnos a la verdad cuando las planteamos. "Si planteamos preguntas [como '¿es la pared marrón?'] sobre alguna cosa en que nosotros ya creemos, preguntamos si la creencia es verdadera, pero no mencionamos la verdad. Simplemente preguntamos si es así. Y la pregunta sobre cuáles de nuestras creencias corresponden a la forma como son las cosas puede entenderse de la misma manera inocua" (2000, p. 19).

Empecemos por aclarar algunos rasgos del papel estilístico, de acuerdo con la posición de Rorty, pues, aunque parezca que él desea rechazar el vocabulario de la verdad, la correspondencia y la representación, esto no es enteramente correcto. Lo que él quiere es rechazar la verdad metafísica, la correspondencia metafísica y la representación metafísica, lo cual no implica el rechazo de una verdad trivial, de una correspondencia trivial o de una representación trivial. Un pasaje de Rorty (1991, p. 138) sobre Davidson me parece muy iluminador para identificar en qué consiste el "mínimo" acerca de la verdad para un deflacionista. En ese pasaje, Rorty se refiere a la "correspondencia" solamente como una variante estilística de "verdadero"; niega que existan cosas tales (*tertia*) que necesiten una teoría o explicación filosófica, repitiendo su lema "menos es más". Hay, según Rorty, una "intuición realista" que fisicalistas, idealistas y peirceanos comparten (y que Rorty parece no compartir) de que "la verdad es correspondencia con la realidad" (*cfr.* también 1991, p. 138 [188]). Ellos entienden esto como si, además de nuestras palabras y del mundo, hubiera una tercera cosa (por ejemplo, representaciones mentales o alguna propiedad de corresponder al mundo) que formaría parte de la noción de verdad. Es aquí precisamente donde reside el error de fisicalistas, idealistas y peirceanos: "no hay una tercera cosa relevante para la verdad además de significados de palabras y la manera como el mundo es" (1991, p. 138). "Menos es más": "menos", porque no hay una tercera cosa (la correspondencia), sólo dos cosas (los significados y el mundo); "más", porque no ofrecemos una teoría dudosa de esa supuesta tercera cosa y, para hablar de oraciones verdaderas, bastan solamente los significados y el mundo.

> Creo así que Davidson está diciendo, una vez más, que menos es más: no debemos pedir más detalles sobre la relación de correspondencia, sino más bien constatar que los *tertia* que nos han inspirado dudas escépticas sobre si la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, simplemente no existen. (1991, p. 138 [188])

¿Qué concluye Rorty de esto? ¿Que debemos eliminar la correspondencia con la realidad? ¿Que debemos abandonar el

hablar de correspondencia? El texto no es claro y ambas cosas son sugeridas, sin aparente conflicto entre ellas. Por mi parte, lo interpreto como si dijera que sólo hay dos cosas, significado y mundo, pero no una tercera, por ejemplo, la correspondencia o entidades mentales intermediarias o una realidad "en sí misma". ¿Podríamos decir que los significados de las palabras corresponden a la realidad? Nada nos impide decirlo. En efecto, sostiene Rorty, "podemos considerar trivial la noción de 'correspondencia con la realidad', una noción que no es necesario analizar. Pues este término se ha reducido ahora a una variante estilística de 'verdadero'" (1991, p. 138 [188-189]). Hay, por lo tanto, una manera razonable de entender la expresión "correspondencia con la realidad" sin que tenga compromisos metafísicos. No se trata de eliminar la noción de correspondencia, sino de ver que no hay, cuando hablamos trivialmente de correspondencia entre las oraciones y el mundo, nada adicional a cuando hablamos de una oración verdadera. "Así, una vez que abandonamos los *tertia*, abandonamos (*o trivializamos*) las nociones de representación y correspondencia" (1991, p. 139 [190]; las cursivas son mías). Abandonar la noción de correspondencia y trivializar la noción de correspondencia no se oponen; ambas acciones parecen expresar la misma idea, que solamente hay dos cosas relevantes para la verdad de una oración: el significado de las palabras y cómo es el mundo.

Creo que, más que la eliminación, la trivialización de nociones como correspondencia, representación y verdad es fundamental para entender el deflacionismo. Si eliminamos ese vocabulario, si no hablamos más de verdad, correspondencia, mundo, etc., parece que la significatividad del discurso y nuestra racionalidad desaparecen. Ésa era, en efecto, la principal queja de Porchat. Rorty parece estar de acuerdo con esto cuando atribuye a Davidson la idea de que "esa pauta que produce la racionalidad es la misma producida por la verdad y la misma producida por el significado. No se puede tener lenguaje sin racionalidad, ni éstos sin verdad" (1998, p. 23 [36]). Es lo que Rorty parece aprobar en Davidson: "Una parte del intento de Davidson de eliminar esta imagen lo constituye su tentativa de impedir que sustantivemos el adjetivo irreprochable, indispensable e inanalizable 'verdadero' en un objeto remoto llamado

Verdad" (1998, p. 163 [215]). Podemos aceptar "verdadero", pero no "Verdad" con mayúscula. Rorty parece pensar en una Verdad que, por medio de entidades mentales (o un *tertium*), hace corresponder el discurso con una naturaleza intrínseca de la Realidad; pero no parece pensar en una verdad en sentido trivial, que, ésa sí, es indispensable para el lenguaje y la racionalidad.[8]

Volvamos a Barrio. Éste sugiere que si el escéptico contemporáneo no pone límites estrictos a su timidez, se aleja de la trivialidad y empieza a formular una doctrina. Por ejemplo, hablar de un uso descriptivo o correspondentista de "es verdadero" sería, aun en una formulación "fenoménica" o empírica", abandonar la suspensión del juicio y entrar en el terreno del dogmatismo. Al aceptar un uso correspondentista, sea ese uso básico o no, el escéptico creería en una propiedad común a todas las oraciones verdaderas, a saber, la propiedad de corresponder a cosas o hechos en el mundo y aceptaría, así, una "esencia de la verdad", lo que parecería contradecir su escepticismo. Además, si la "esencia de la verdad" fuera corresponder al mundo, el escéptico se vería obligado, entonces, a explicar el nexo entre palabras y mundo, y encontraría las mismas dificultades del correspondentista metafísico o dogmático. Apelar a una teoría causal, o a otra teoría cualquiera, parecería inevitable. Finalmente, esa doctrina de la esencia de la verdad serviría

[8] También Davidson (2001, p. 46 [81-82]) rechaza una teoría correspondentista de la verdad, preservando los dos elementos: el discurso y cómo es el mundo. Pero también él mantiene un sentido trivial para representación (y quizá correspondencia, pues habla de "relación" entre las creencias y el mundo): "Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada. Es bueno librarse de las representaciones y con ellas de la teoría de la verdad como correspondencia, puesto que pensar que hay representaciones es lo que engendra indicios de relativismo. (Es totalmente inocuo afirmar que las creencias y los pensamientos verdaderos lo son debido a cómo es el mundo: ambos 'representan' correctamente el mundo.)" En Davidson (2001, p. 76, n. 5 [119, n. 5]), se lee: "No se debería pensar que por hablar de las relaciones entre las actitudes y el mundo esté aceptando una teoría de la correspondencia. Una teoría de la verdad de la clase que tengo en mente depende de establecer una relación entre ciertas palabras y objetos (la relación de 'satisfacción' de Tarski), pero no utiliza para nada objetos con los que pudieran corresponderse oraciones."

como una justificación de nuestro uso de la expresión "es verdadero".

Creo que Barrio no tiene razón. No se trata de alejarse de la trivialidad, ni de formular una *teoría*, cuya función sea *justificar* nuestro uso del lenguaje, sino solamente describir un uso importante de "es verdadero" en nuestras prácticas lingüísticas. Porchat no se cansa de repetir que, en su definición, no hay sino trivialidades, que ésta no ofrece sino la "intuición" del sentido común, sin agregarle nada de filosófico (1995, p. 44), citando a Quine cuando éste interpreta la doctrina de Tarski como mero expediente desentrecomillador y afirma que "la verdad es transparente" (1995, p. 43).

Pero, quizá, algunas observaciones sobre lo que dice Porchat sean importantes para aclarar ambigüedades. En primer lugar, el escéptico no supone que haya una propiedad común a *todas* las oraciones, ni que *todos* los usos del predicado "es verdadero" sean iguales. En realidad, basta que existan muchas oraciones que tengan esa "propiedad", ser verdaderas, para que se cumpla la condición que ellas mismas especifican; y basta que un uso importante de esas oraciones sea, precisamente, describir el mundo o decir cómo es el mundo. No es necesario decir que todas las oraciones son verdaderas en virtud de una correspondencia con los hechos; los contraejemplos obvios son las oraciones matemáticas y, quizá, las oraciones morales. Ni es necesario que no haya otros usos de "es verdadero", por ejemplo, que se use "es verdad" solamente para apoyar lo que otra persona dice, sin comprometerse necesariamente con la correspondencia. Así, el escéptico no se compromete con una "esencia" de la verdad, en el sentido de que todas las oraciones verdaderas tengan una misma propiedad, ni que el uso único de "es verdadero" sea el uso correspondentista. Pero me parece innegable que, para muchas oraciones descriptivas de uso muy frecuente, decimos que son verdaderas cuando se cumplen las condiciones de verdad que ellas mismas especifican, esto es, cuando en el mundo ocurre lo que ellas describen o cuando el mundo es tal como ellas dicen que es. Así, oraciones como "La gallina puso cinco huevos" describe un suceso en el gallinero, según el cual salieron de ella precisamente cinco huevos.

Tampoco me parece necesario que el segundo punto obli-

gue el escéptico a explicar *la* relación entre las palabras y el mundo, como si hubiera alguna cosa que tuviese que ser explicada, una suerte de isomorfismo entre el lenguaje y el mundo. Ése es el caso en una teoría correspondentista metafísica o dogmática, según la cual se supone una relación, por ejemplo, entre entidades mentales y cosas en sí mismas. ¿Qué son las entidades mentales? ¿Qué son las cosas en sí mismas? ¿Cómo se da la correspondencia entre esas dos misteriosas entidades? Además, se supone que hay *una* relación *determinada* entre ellas. "Lo que el escéptico cuestiona y rechaza es solamente la teoría filosófica de la verdad" (1995, p. 43). Pero el escéptico parece libre de esas dificultades, aun cuando acepte que las oraciones describen el mundo y son verdaderas cuando esa descripción es correcta. No sólo el escéptico no supone ninguna entidad misteriosa, pues acepta solamente las oraciones que decimos ("la gallina puso cinco huevos") y lo que observamos y forma parte de nuestra experiencia (gallinas, huevos, contar hasta cinco), sino que tampoco supone ninguna relación especial entre lo que decimos y nuestra experiencia. Nunca es demasiado reiterativo recordar que la oración especifica sus condiciones de verdad y que nosotros actuamos de acuerdo con ellas. Es un hecho acerca de los seres humanos que, cuando alguien dice que la gallina puso cinco huevos, nosotros contamos cuántos huevos ha puesto para saber si la oración es verdadera; si alguien dice que la tapa del libro es azul, nosotros miramos hacia la tapa a ver de qué color es. Ni siempre nos contentamos solamente con lo que otro dice; también hacemos cosas, como contar o ver, para saber si la oración es verdadera. Ésos son hechos o prácticas humanas frecuentes. El escéptico solamente acepta y describe esa práctica trivial nuestra y no pretende referirse a nada más allá de eso. No se trata de pensar que hay una relación entre el lenguaje y el mundo, sino solamente de reconocer que nosotros actuamos en nuestras vidas de cierta manera. El escéptico no está obligado a explicar ese hecho humano, ni en términos causales ni en ningunos otros, aunque no sea imposible para cualquiera, incluso para el escéptico, arriesgar hipótesis históricas sobre el desarrollo de la especie humana, sobre cómo llegamos a tales prácticas. Hay que notar que Porchat entiende que "para esa concepción

fenoménica del lenguaje, que acabamos de esbozar, lenguaje y verdad no se ponen como misterio a descifrar" (1995, p. 43). No hay ninguna pretensión de justificar esa práctica; sólo reconocerla y describirla.

En suma, lo que me parece correcto atribuir al deflacionismo es que no se elimina toda y cualquier verdad, correspondencia o representación. Esas nociones son mantenidas, pero en un sentido trivial, sin ninguna connotación metafísica. Lo que se cuestiona, y se elimina, son entidades espurias que demandan o exigen teorías dudosas que las expliquen y justifiquen. Eso es lo inaceptable para un deflacionista y es aquí donde reside el problema filosófico cuando asociamos nociones metafísicas a la verdad (*tertia* como las representaciones mentales intermediarias, la concepción de una realidad absoluta o existente en sí misma, hacedores de verdad, etc.).[9] Ninguna de estas nociones son exclusivamente filosóficas o metafísicas ni requieren una teoría filosófica. Todo es muy obvio o transparente. Pero el discurso excesivamente crítico y bombástico del deflacionista puede ocultarle nuestra propia práctica de predi-

---

[9] Hay que distinguir entre esa forma inocua de entender la verdad y la correspondencia y otra manera que, quizá, no sea nada inocua. Stroud entiende que el problema con la cuestión filosófica no reside propiamente en la noción inocua de verdad, o de correspondencia. "Aun cuando esa forma inocua de hablar de correspondencia o representación tiene sentido de esta manera, eso no explica la cuestión filosófica acerca de la correspondencia entre nuestras creencias y la realidad" (2000, p. 19). La cuestión filosófica se introduce cuando se considera determinada concepción de realidad independiente o de un mundo objetivo. Es esa idea de objetividad y de independencia la que plantea el problema metafísico y que está involucrada en el proyecto epistemológico de revisión de todas nuestras creencias. Si queremos saber cuáles de todas nuestras creencias son verdaderas, y si nos preguntamos si todas pueden ser falsas al mismo tiempo, en el sentido de corresponder a una realidad independiente y objetiva, entonces la teoría correspondentista, así precisamente entendida, se vuelve problemática. "En este punto, las dudas sobre la teoría correspondentista son más pertinentes. La dificultad no es tanto con la noción de correspondencia, como con la idea de una 'realidad' independiente o 'mundo' a la cual o al cual algunas, pero no todas, las creencias corresponden" (2000, p. 20). Solamente cuando la noción trivial es asociada a un proyecto metafísico que intenta describir una "realidad independiente" o un "mundo objetivo" es que la verdad entendida como correspondencia deja de ser inocua. Pero ésa es, precisamente, una noción metafísica de la verdad; y ésa será rechazada por Stroud, así como por el escéptico.

cación de "es verdadero", puede hacer que no reconozca que él mismo acepta esos dos elementos (lenguaje y mundo) y que puede aceptar ciertos términos como correspondencia, representación y verdad, en un sentido trivializado.

Todo esto puede parecer decepcionante, puesto que el conflicto de opiniones espolea el ánimo filosófico y aquí, en cambio, donde parecía haber una polémica intensa, hay solamente una discusión verbal, dos maneras distintas de decir más o menos lo mismo. Es precisamente esta actitud de decepción la que se nota en García Suárez cuando percibe que si interpretamos la correspondencia como aquí se sugiere, entonces no hay ya una disputa real con los deflacionistas.

> Según afirma A.N. Prior: "Decir que la creencia de *X* en que *p* es verdadera es decir que *X* cree que *p* y (es el caso que) *p*. No parece haber ninguna razón para ver más en correspondencia con los hechos más que esto" (Prior 1971, pp. 21–22). Ahora bien, si una teoría así no nos compromete con una ontología de hechos ni con un análisis de la correlación entre hechos y portadores veritativos, ¿no se reduce a una teoría deflacionista? (1997, p. 191)[10]

Mi respuesta es afirmativa, y esto permite el acuerdo entre las dos posiciones escépticas contemporáneas acerca de la verdad.

Ni realismo fenoménico ni nihilismo, sino deflacionismo

Volvamos a la afirmación de Barrio: "lo que hay es aquello a lo que corresponden nuestras oraciones verdaderas". Si tomamos el "corresponden" en el sentido trivial antes sugerido, entonces las oraciones descriptivas que especifican sus propias condiciones de verdad que el escéptico contemporáneo acepta como verdaderas son una guía para conocer su ontología. Por ejemplo, si el escéptico acepta que la oración "la gallina puso cinco huevos" es una oración verdadera, entonces debe aceptar que, por lo menos, hay gallinas y huevos, y que las gallinas ponen huevos. Se podría pensar que el escéptico no acepta la verdad de ninguna oración; entonces no tendría ninguna ontología y

[10] La obra de Prior que García Suárez cita es *Objects of Thought* (Oxford University Press, Oxford, 1971).

sería un nihilista ontológico. Pero ya vimos que los escépticos contemporáneos, esto es, Barrio y Porchat, no ponen en duda la verdad de muchas oraciones; solamente dudan de nuestras teorías acerca de lo que es la verdad.

Es importante, una vez más, recordar lo que la crítica escéptica alejó de nosotros, para no atribuir erróneamente al escéptico lo que no acepta. Al aceptar oraciones verdaderas, no aceptó ciertas teorías explicativas de la verdad y, por lo tanto, no aceptó cosas tales como: proposiciones (en cuanto distintas de oraciones), entidades mentales (que serían percibidas mediante una especie de introspección), una correspondencia en la forma de "copia de la realidad", cosas en sí mismas, esencias, una realidad absoluta, una estructura interna de la realidad, hacedores de verdad. La aceptación de entidades de esos tipos nos conduciría inevitablemente a viejas cuestiones. Discutiríamos qué es exactamente un "portador" de verdad: ¿una creencia?, ¿un pensamiento?, ¿una oración?, ¿una proposición?, etc. Discutiríamos también a qué mundo, exactamente, estaríamos haciendo referencia: ¿a un mundo en sí?, ¿a un mundo dependiente de nuestras mentes?, ¿a un mundo dependiente de la mente de Dios?, ¿o a un mundo neutral a partir del cual separamos lo subjetivo y lo objetivo? Finalmente, discutiríamos en qué consiste, exactamente, la correspondencia entre las oraciones y el mundo: ¿en un sujeto que identifica un objeto?, ¿en un nombre que hace referencia, por medio de una descripción, a una entidad?, ¿en un predicado que sirve como función y caracteriza la entidad identificada? ¿O solamente hay concatenaciones de nombres que describen hechos?

Sobre todas estas cuestiones, el escéptico suspende el juicio. No tiene ningún comentario que hacer, ninguna teoría o explicación para ofrecer de la verdad. El escéptico no tiene una teoría del siguiente tipo: la nieve es una sustancia y el blanco una cualidad accidental de esa sustancia; o la nieve es una sustancia extensa y el blanco es solamente una apariencia subjetiva que ciertos poderes en la nieve causan en el ser humano que la observa. Además de la nieve blanca, habría otra entidad que tornaría la oración verdadera. No se defiende una teoría fisicalista, como si la blancura fuera solamente una propiedad física de la nieve, ni una teoría dualista, como la de los *qualia*,

en la que el blanco es solamente la forma en que la nieve nos aparece en nuestra experiencia y no una propiedad física. Si hay un "nihilismo escéptico", es solamente con respecto a la presunta Realidad inventada por los filósofos. Creo que es eso, y solamente eso, lo que Barrio quiso decir con "no hay una realidad existente por sí misma". Entendido precisamente así, tiene toda la razón en lo que le atribuye al escéptico; pero se pueden atribuir más cosas al escéptico contemporáneo.

El escéptico acepta la verdad de muchas oraciones, como la oración "la nieve es blanca" y, por eso, acepta que hay nieve y que hay una cosa blanca. Una noción trivial de la verdad lo compromete solamente con entidades o hechos triviales, de los cuales nadie, ni siquiera el escéptico, duda. En ese sentido, podemos tener una "ontología" sin tener una "metafísica". Entiendo por "ontología" el conjunto de entidades que uno acepta, "la población del universo"; por "metafísica" entiendo algo más específico, una teoría explicativa, un discurso articulado y sofisticado, basado en análisis y argumentos, que pretende establecer la verdad absoluta sobre ciertos tipos de entidades, las cosas en sí mismas o una realidad independiente de nuestras mentes y concepciones. Así definida la ontología, un escéptico no es un nihilista ontológico, pues admite muchos tipos de entidades: mesas, sillas, platos, cuchillos, árboles, animales, personas. El escéptico admite también que esas entidades tienen propiedades: las mesas tienen forma, las mariposas tienen colores, los animales se mueven y las personas sienten, imaginan, piensan, desean y se emocionan. De la ontología del escéptico forman parte también las acciones humanas, que incluyen hechos sociales y políticos, transacciones económicas, eventos musicales, etc. Naturalmente, el escéptico puede aceptar, en su ontología, muchas de las entidades postuladas por las ciencias, si las ha aprendido, y sobre ellas no tiene una visión instrumentalista. Así, un escéptico podría eventualmente incluir en su ontología entidades tales como los átomos, los neutrones, los electrones, las células, los genes, el inconsciente, los cuales les sirven para explicar aquellas otras entidades y sucesos que él acepta. No es imposible tampoco imaginar a un escéptico que aceptara hasta la idea de que las acciones humanas son buenas o malas. Es imposible determinar, de una vez por todas

y para todos los escépticos, cuál es, precisamente, su ontología particular. Eso, seguramente, varía de un escéptico a otro, en función de circunstancias específicas de su vida, por ejemplo, de su instrucción. La ontología específica de un escéptico puede incluso variar entre dos momentos de su vida. Nada más lejos del escepticismo que un "nihilismo ontológico".

¿Deberíamos entonces hablar de un "realismo fenoménico"? ¿Deberíamos decir que todas esas entidades que pertenecen a la ontología del escéptico forman parte de un mismo y único mundo "fenoménico", de la "realidad fenoménica"? Tal cuestión, me parece, no tiene sentido para un escéptico, después de su crítica al dogmatismo y a la metafísica. No es que el escéptico no puede hablar de sus "experiencias" y decir las cosas "conforme ellas se le aparecen". Con toda seguridad, el escéptico puede hacer eso. Pero, ¿debería solamente por eso dar un paso más allá y sostener que todas las entidades que pertenecen a su ontología pueden ser entendidas de la misma manera, como pertenecientes a un único tipo de entidad, las apariencias? Me parece que esto es asumir riesgos innecesarios. En el "realismo fenoménico", como la propia expresión lo indica, hay un doble riesgo. Por un lado, por ser "fenoménico", se nota una tendencia idealista a la cual el escéptico explícitamente renunció: el mundo no es el conjunto de las cosas que se aparecen ante mí, no se reduce a lo que se me aparece, aunque no sea más por la razón de que le parece que el mundo va mucho más allá de lo que se aparece ante él. Por otro lado, por ser "realismo", se nota una tendencia fisicalista, según la cual todas las entidades serían, en última instancia, entidades físicas. O bien todas las invenciones metafísicas de los filósofos serían invenciones de entidades no físicas, como la mente cartesiana o las ideas platónicas. Hay, desde luego, cierta tensión entre esas dos tendencias, que se vuelve problemática en la medida en que queremos hablar de una "realidad fenoménica". El "fenómeno" es, simultáneamente, una cosa para mí y una cosa objetiva. Deberíamos eliminar la ambigüedad. Si se trata de una única realidad, ¿será ella física o mental? ¿Debemos reducir todo lo que suponemos que existe a lo que me aparece? ¿O deberemos intentar reducir todo lo que aceptamos que existe a las entidades físicas? Pero tal proyecto reduccionista es

sumamente dogmático y metafísico pues pretende establecer la naturaleza de la realidad. ¿Debemos, entonces, hablar de una "pura apariencia", una especie de monismo neutral, según lo cual el aparecer no es ni objetivo ni subjetivo? Esa solución parece, para muchos, ininteligible; y, para el escéptico, no pasa de ser otra forma de dogmatismo inaceptable. Para no correr el riesgo de reintroducir esas cuestiones "cuasimetafísicas", por no decir verdaderamente metafísicas, lo mejor es abandonar la expresión "realismo fenoménico", o intentar atribuir un único estatus a todo aquello que el escéptico contemporáneo acepta, después de haber suspendido el juicio sobre el absoluto, sobre una realidad "en sí misma", y renunciar a la metafísica.

Quizá en la época de los escépticos griegos el ambiente cultural favorecía la adopción del vocabulario de las apariencias. La distinción *filosófica* entre un "mundo del ser" y un "mundo del aparecer" era demasiado fuerte para que, una vez hecha la crítica del mundo del ser, los escépticos dejasen de hablar de lo que les "aparecía". Quizá también, en la época de Hume, el ambiente filosófico era demasiado cartesiano para dejar de hablar, después de todas sus críticas escépticas a las pretensiones metafísicas, de percepciones mentales. Así, los objetos físicos serían solamente percepciones en la mente; y la propia identidad personal no pasaría de ser una ficción construida a partir de percepciones mentales. Pero en el contexto filosófico contemporáneo no hay por qué sucumbir ya sea a un vocabulario del aparecer, ya sea a un vocabulario mentalista. Nuestro contexto filosófico es bastante diferente del contexto griego o moderno. No hay, hoy en día, por qué conceder a los metafísicos la dicotomía "ser/aparecer" y quedar solamente con el lado del "aparecer". Sería conceder aún demasiado a la dicotomía dogmática. Del mismo modo, la crítica del dualismo y del mentalismo cartesiano, sea en la filosofía analítica, sea en la fenomenología, no nos permite entender lo que resta después de la suspensión del juicio como percepciones en la mente. Creo que la posición escéptica más adecuada al espíritu de nuestra época es la menos comprometida filosóficamente o la menos cargada teóricamente. En particular, el escéptico contemporáneo no debe contentarse con la idea de que la distinción entre aparecer y ser es legítima, y que la única cosa ilegítima es la pre-

tensión de trascendencia al mundo del ser. Un escéptico más coherente, al rechazar la dicotomía misma del ser y del aparecer, debe rechazar también la idea según la cual todo nuestro mundo cotidiano podría estar comprendido en una expresión tan pobre, vaga y cuestionable como la de "aparecer".[11]

Renunciemos pues a hablar de "el mundo fenoménico", como si tuviéramos que afirmar que sólo hay un único mundo; renunciemos a hablar de reducción de tipos de entidades a otros tipos de entidades; renunciemos a cualquier intento de caracterizar un tipo básico de entidades, sean apariencias o cosas físicas. Mejor es aceptar la pluralidad de tipos de entidades tal como aparecen para nosotros, esto es, como cosas de tipos distintos. Pero no se trata de afirmar que el dualismo es mejor que el monismo y que el pluralismo es aún mejor que el dualismo. La cuestión no es saber cuántos "mundos reales" hay, sino más bien criticar el uso filosófico de la expresión "mundo real". Es la propia expresión, en su sentido filosófico, la que resulta cuestionable. Lejos de contar con "mundos reales", lo que aquí se propone es que no pensemos más en términos de "mundos reales". Existe el mundo físico, tanto cuanto

[11] Se podría decir que no hice una lectura benevolente de la expresión "realismo fenoménico" y que cometí los mismos errores que yo mismo denuncié en las críticas de Barrio a la "verdad fenoménica". En primer lugar, se podría decir que "fenoménico" no designa una categoría ontológica, sino solamente un operador que debe incidir sobre todas las afirmaciones del escéptico. Todo lo que él dice debe ser entendido en la forma "me parece que la gallina puso cinco huevos". Enseguida, por "realismo" no se entiende una teoría filosófica, sino solamente que el escéptico, como todos los demás, distingue entre una silla real y un unicornio, entre cosas reales y cosas imaginarias. Ése sería un uso "ingenuo" de la palabra "real". Debo reconocer lo justo de esa objeción, pues mucho de lo que Porchat dice apunta en esa dirección. Si es solamente eso, nada tengo que objetarle; pero no siempre me parece que sea sólo eso lo que él pretende con su "realismo fenoménico". No solamente la necesidad de afirmar, en contra de los idealismos y el solipsismo, "la realidad" de la silla, sino también el vocabulario de las apariencias, de lo que aparece, sugiere que, en algún sentido, se está hablando de una categoría ontológica. Por otro lado, me parece evidente, aunque nunca se haya explicitado ni siquiera tematizado, la presencia de un fisicalismo: una clara opción por el conductismo, el rechazo recurrente de entidades no físicas, como la mente cartesiana y los demás fantasmas. Como sospecho que hay algo más en la expresión "realismo fenoménico", lo cual no sería raro, la considero aquí solamente en el sentido problemático que plantea a un escéptico.

existe el mundo de los deportes, el mundo de la numismática, el mundo de las noticias.[12] Expresiones como "el mundo", "la realidad", "lo real", etc., son expresiones banales, que no tienen el sentido que muchos filósofos pretendieron atribuirles.[13] Entre esos usos banales están, por ejemplo, un diamante

[12] Ryle (1949, p. 199 [176]): "No tiene sentido hablar como si existieran dos u once mundos. Sólo confusión se obtiene de rotular mundos obtenidos por invocación. La solemne frase 'mundo físico' tiene tan poca relevancia filosófica como las frases 'mundo numismático', 'mundo mercantil' o 'mundo botánico'." Stroud (2000, pp. 169-170): "Ahora quiero retomar la pregunta de dónde nos deja esto, si es correcto. Creo que debería dejarnos justo donde estábamos al comienzo, antes siquiera de que consideráramos el proyecto metafísico. Nos encontramos entonces en un mundo de objetos coloreados que vemos y acerca de los cuales nos formamos creencias, así como un mundo de hechos físicos y sucesos físicos, tal como se describen en las ciencias físicas. También nos encontramos en un mundo de hechos sociales y psicológicos y económicos, así como de otros innumerables tipos de hechos distintos."

[13] Austin (SS, p. 62 [91]): "1. 'Real' es una palabra absolutamente *normal*, sin nada novedoso o técnico o altamente especializado en ella. Es decir, está ya firmemente establecida y es muy frecuentemente usada en el lenguaje ordinario que todos usamos cada día. Así pues, *en este sentido* es una palabra que tiene un significado fijado, y por tanto no se puede tontear en torno a ella con *ad lib* más de lo que se puede con cualquier otra palabra que esté firmemente establecida. Los filósofos a menudo parecen pensar que pueden sin más 'asignarle' cualquier significado que sea a cualquier palabra." Austin intenta determinar los distintos significados de "real" en el lenguaje ordinario: uso sustantivo, uso ajustador, etc.; en particular, se fija en el uso sustantivo de "real" (SS, p. 70 [97-98]): "Se atribuye un sentido definido a la aserción de que algo es real, un tal y cual real, sólo a la luz de un modo específico en que podría ser, o podría haber sido, *no* real. 'Un pato real' difiere del simple 'un pato' sólo en que se usa para excluir varios modos de no ser un pato real —sino una imitación, un juguete, un cuadro, un reclamo, etc. [...] Es por esto, naturalmente, por lo que el intento de hallar una característica común a todas las cosas que son o podrían ser llamadas 'reales' está condenado al fracaso; la función de 'real' no es contribuir positivamente a la caracterización de nada, sino excluir posibles modos de ser *no* real." Austin, en su clásico "Other Minds" (pp. 55-56 [96]), dice lo siguiente: "El ardid del metafísico consiste en preguntar '¿Es una mesa real?' (un tipo de objeto que no tiene ningún modo obvio de ser inauténtico) y no especificar o limitar lo que pueda ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a 'cómo probar' que *es* una mesa real. Es el uso de la palabra 'real' de esta forma el que nos lleva a la suposición de que 'real' tiene un significado único ('el mundo real', 'objetos materiales'), y uno muy profundo y confuso. En vez de ello, debemos insistir siempre en especificar con qué está siendo contrastada 'real' a fin de mostrar que es 'real', tendré que mostrar 'qué no' es; y entonces usualmen-

real y un diamante falso, un pájaro real y un pájaro embalsamado. Pero "realidad fenoménica" no tiene un sentido banal; más bien posee un sentido filosófico, distinto de los sentidos ordinarios; en este sentido filosófico, un diamante falso y un pájaro embalsamado son igualmente "reales". Tal empobrecimiento del término "real", al cual se atribuye un significado arbitrario, que conferiría un único estatus filosófico a todo lo que queda después de la suspensión del juicio, no caracteriza una actitud escéptica. El escéptico contemporáneo asume entonces una ontología rica, pluralista de verdad, una ontología de infinidad de "mundos" una vez que delimitamos un tema de interés, como el interés en los deportes, en la moneda o en las informaciones. Hablar de un mundo no sería más que circunscribir un campo de investigación.

El deflacionismo, en materia de ontología, consiste por ende en la aceptación de una multitud de entidades, que no se reducen entre sí, de distintos campos de interés que constituyen, cada uno, un "mundo". Distintos contrastes banales permiten hablar, con distintos sentidos, de cosas "reales". No se ofrece ninguna explicación de la relación entre las entidades o entre esos "mundos", como si el mundo biológico o el mundo psicológico se pudieran reducir al físico, o el mundo cultural al mundo económico, etc. Ninguna "realidad" constituye "la realidad" o "una de las realidades". Se trata de un deflacionismo precisamente porque se reconoce la existencia de muchas entidades, al mismo tiempo que se reconoce que no hay nada para explicar. Así como el deflacionismo acerca de la verdad reconocía las oraciones verdaderas pero decía que no había nada para explicar filosóficamente, lo que el escéptico reconoce son meras banalidades o trivialidades.

Es importante notar que lo que estoy discutiendo no es tanto lo que hay en algún sentido absoluto o metafísico, una especie de lista definitiva de entidades que realmente existen y que todos deberían aceptar. Se trata solamente de examinar cuál es la ontología del escéptico contemporáneo, de determinar lo

---

te encontraremos alguna palabra específica, menos fatal, apropiada al caso particular, que sustituya a 'real'." Para Austin, por lo tanto, "real" no designa positivamente un conjunto de objetos materiales. Para una discusión crítica de la posición de Austin, véase Cabanchik 2001.

que el escéptico contemporáneo sostiene que hay. Si se quiere, lo que intenté hacer fue explicitar los compromisos ontológicos, para hablar como Quine, del escéptico contemporáneo. Me parece que el escéptico contemporáneo, si acepta algunas oraciones como verdaderas y si acepta una noción de verdad tal que las oraciones descriptivas especifican ciertas condiciones de verdad en el mundo para que sean verdaderas, entonces debe aceptar también la existencia de ciertas entidades. Mi interés ha sido mostrar que el escéptico contemporáneo tiene, sí, una ontología, pero que no debe pensar que todo lo que existe debe pertenecer necesariamente a una misma categoría ontológica. En los compromisos ontológicos del escéptico no hay solamente sillas, árboles, estrellas, sino también colores, olores, gustos; no solamente personas, sino también pensamientos, emociones, sentimientos, etc.; no solamente hechos físicos, biológicos y psicológicos, sino también económicos, sociales, artísticos, deportivos, numismáticos y muchos otros. Cabe preguntar si un escéptico admitiría también electrones, genes y el inconsciente; creo que dos escépticos contemporáneos podrían mantener posiciones distintas a ese respecto, pero éste no es el lugar para decidir cuestiones más puntuales. Lo que me parece cierto es que cosas, personas, colores, estados psicológicos, etc., deben pertenecer a cualquier ontología escéptica contemporánea. Es difícil imaginar cómo un escéptico, que vuelve a la vida cotidiana y vive inmerso en ella, podría dispensar o eliminar tales entidades.

Cabe formular una última observación. Es preciso distinguir cuidadosamente el deflacionismo ontológico de una postura más austera en ontología. Alguien podría pensar que el deflacionismo ontológico es una especie de parsimonia en la admisión de entidades, algo como la navaja de Occam, una actitud que sólo admitiría como existentes aquellas entidades que fueran indispensables y que intentaría eliminar entidades supuestamente superfluas por medio de una reducción a otras entidades. Por ejemplo, entidades como las actitudes proposicionales (creencias, deseos, etc.) serían eliminadas o reducidas a entidades físicas más básicas (comportamientos, neuronas, sinapsis, etc.); los colores serían reducidos a propiedades físicas y, por lo tanto, quedarían eliminados de nuestra ontolo-

gía; las clases matemáticas o no serían eliminables y tendrían que ser admitidas como un tipo de entidades o se descartarían en virtud de un nominalismo coherente. Pero el deflacionismo respecto de la ontología no se caracteriza por tal actitud parsimoniosa, por una aplicación sistemática de la navaja de Occam: por el contrario, como vimos, el deflacionista respecto de la ontología (esto es, el escéptico contemporáneo) acepta de buen grado la existencia de estados subjetivos, de colores y de muchas cosas más, de la misma manera en que no puede limitar la aceptación de cierta cantidad de oraciones verdaderas. Los hechos físicos conviven perfectamente bien con los hechos sociales, económicos, psicológicos, semánticos, morales, deportivos, numismáticos, etc. La preocupación del deflacionista respecto de la ontología no es enumerar todos los tipos de entidades que existen o los tipos de hechos que ocurren, sino rechazar la tesis según la cual, para aceptar o modificar nuestra ontología, cualquiera que ella sea, necesitamos una explicación filosófica muy particular. Quizá la ciencia logre hacer reducciones y explicar ciertos tipos de fenómenos por otros, como la química ha sido reducida a la física; sin embargo, ése es un intento científico, que depende del éxito de nuestras teorías científicas y de la experiencia. Así parece que la reducción es, en un conocimiento científico, un avance significativo. En cuanto ideal científico, la reducción puede ser razonable. De ahí no se sigue que, en filosofía, debamos buscar reducciones a cualquier costo, sobre todo apostando por ellas antes del éxito científico, como lo hicieron, por ejemplo, los materialistas australianos.[14]

[14] Quiero agradecer a algunos amigos que escucharon y discutieron conmigo versiones previas de este artículo, lo cual me permitió hacer algunas de las muchas correcciones necesarias: Oswaldo Chateaubriand, Oswaldo Porchat y Roberto Bolzani Filho.

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J.L., 1962a, *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford. [Versión en castellano: *Ensayos filosóficos*, trad. Alfonso García Suárez, Revista de Occidente, Madrid, 1975.]

——, 1962b, *Sense and Sensibilia*, Clarendon Press, Oxford. [Versión en castellano: *Sentido y percepción*, trad. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés, Tecnos, Madrid, 1981.]

Barrio, E., 2000, "La otra cara del escéptico", en L.H. Dutra y P.J. Smith (orgs.), *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*, NEL/EDUFSC, Florianópolis, pp. 63–79.

——, 1998, *La verdad desestructurada*, EUDEBA, Buenos Aires.

Cabanchik, S., 2001, "Aspectos semánticos del uso de 'Real'", en U. Pinheiro, M. Ruffino y P.J. Smith (orgs.), *Ontología, Conhecimento e Linguagem*, Mauad, Río de Janeiro.

Davidson, D., 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford. [Versión en castellano: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Olga Fernández Prat, Cátedra, Madrid, 2003.]

García Suárez, A., 1997, *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid.

Porchat, O., 1995, "Verdade, Realismo, Ceticismo", *Discurso*, no. 25, Discurso Editorial, São Paulo, pp. 7–67.

Rorty, R., 1998, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, trad. Ángel Manuel Faerna García-Bermejo, Paidós, Barcelona, 2000.]

——, 1991, "Pragmatism, Davidson, and Truth", *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: "Pragmatismo, Davidson y la verdad", *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 173–205.]

Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres. [Versión en castellano: *El concepto de lo mental*, trad. Eduardo Rabossi, Paidós, Barcelona, 2005.]

Stroud, B., 2000, *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford. [Versión en castellano: *La búsqueda de la realidad: el subjetivismo y la metafísica del color*, introd. Joseph E. Corbi, trad. Jordi Valor Abad, Síntesis, Madrid, 2003.]

MUNDO: UN CONCEPTO TENSO

CARLOS PEREDA

No con frecuencia, pero en ciertos momentos gozosos agradecemos que haya mundo; en otros, duros, incluso fantaseamos con que se deshaga. En medio de estas emociones, la pregunta acerca de cómo es el mundo se convierte en una perplejidad que, si bien raramente se formula de manera explícita, alguna que otra vez ronda el ir y venir de las conversaciones, y acaba impregnando, no sin firmeza duradera, más de un argumento.

De modo oblicuo, esas admiraciones y zozobras reaparecen en relación con varias teorías, en particular si se interrogan sus presupuestos o se atienden algunas de sus consecuencias. Hay un variado grupo de investigadores que abarca desde teóricos e historiadores de las ciencias naturales hasta no pocos antropólogos, sociólogos y críticos de arte que, con alarma, declaran que en ocasiones "cambiamos de mundo", que "vamos de un mundo a otro", hasta que "hacemos" y "deshacemos" mundos. En conexión con esos apasionados informes también se afirma que "el lenguaje constituye el mundo", o que "no hay mundo fuera del lenguaje que lo construye".[1]

A veces –aunque no todas las veces–, tales discursos se corrigen, calificándolos de usos epistémicos o meramente metafóricos del sustantivo "mundo", o de los verbos "cambiar", "hacer", "constituir", "construir", "deshacer". En favor de comentarios

[1] Un punto de partida de este uso de la palabra "mundo" lo encontramos en Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, y su insistencia en que, luego de una revolución, los científicos habitan un "mundo diferente". La propuesta de que "creamos mundos" ha sido defendida con fuerza por Nelson Goodmann, en *Ways of Worldmaking*. A su vez, la tradición de que no hay realidad fuera del lenguaje que la construye suele encontrar algunos de sus textos fundadores en la tradición postestructuralista; por ejemplo, en Michel Foucault, *Les Mots et les choses*.

como éstos, es tentador retomar algunos intentos de traducción. Por ejemplo, podemos apelar a José Ortega y Gasset y sustituir la palabra "mundo" por la palabra "perspectiva". En *El tema de nuestro tiempo* se lee: "La perspectiva es el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva."[2] Las perspectivas son, así, *relativas* a una circunstancia: se construyen a partir de un aquí y un ahora. Podemos agregar: y son *interesadas*. En cualquier caso, son *inevitables*: si se suprime la perspectiva del conocimiento y de la acción, se suprimen el conocimiento y la acción. Se objetará: cuando informo que veo el jarrón con flores amarillas sobre la mesa de la cocina, ¿en qué sentido adopto una perspectiva? Espontáneamente, la primera persona tiende a desconocer su perspectiva, o perspectivas; por ejemplo, en el espacio visual aparece qué se ve, no los ojos que ven.

Entonces, con la ayuda del concepto de perspectiva, ¿podemos evitar ciertas alarmas?; reformulando: ¿los animales humanos no cambian de mundo, sino de perspectiva? ¿Acaso no presupone cualquier perspectiva un mundo aparte? De lo contrario, ¿qué sentido tendría la expresión "perspectiva sobre"?

Para elaborar perplejidades como éstas, que se multiplican apenas se reflexiona sobre el mundo y los lugares de los animales humanos en él, esbozaré un primer mapa conceptual acerca de esas perplejidades. Así, defenderé que la manera más justa de atender, por ejemplo, el mundo y el lenguaje, consiste en reconstruirlos con conceptos tensos. Adelanto: conceptos tensos son aquellos que poseen propiedades que la gente tiende a separar, rompiendo la unidad en que se encuentran; pero, a la vez, en varias prácticas y teorías se valora que de uno u otro modo se mantenga esa unidad. Usando palabras

[2] José Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. III, p. 236. A menudo, Ortega trabaja con dos conceptos que considera, en varios aspectos, básicos y correlativos: circunstancia y perspectiva. La circunstancia hace referencia al *lugar* en el que inevitablemente habita –transcurre su existencia...– cualquier animal humano. Desde ese lugar, el animal humano *dirige* sus deseos, percepciones, creencias, intenciones, emociones... hacia el mundo. De ahí que, para Ortega, no pueda haber algo así como una perspectiva absoluta: toda perspectiva se encuentra relacionada –atada...– con un lugar: constituye una posición, entre otras, que demarca relativamente.

del *Fedón*, los conceptos tensos son conceptos que nos otorgan: "la capacidad de percibir en unidad y en multiplicidad" (266b).

Explicitar, entre otras, cierta reconstrucción del mundo y del lenguaje con conceptos tensos permite –ésa es la conjetura–, por un lado, disolver o, al menos, debilitar enredos tradicionales. Pero, por otro lado, y más ambiciosamente, se respalda un realismo que, en principio, no se cierra a tomar en cuenta, y discutir con razones, los candidatos a realidad que en las muchas historias van proponiendo diversas prácticas y teorías, desde las fórmulas matemáticas y las partículas elementales de la física hasta los deseos, las emociones, la Suprema Corte de Justicia y los cuadros impresionistas, o realismo reflexivo. Previsiblemente, según un realismo reflexivo, no hay razones para estipular de una vez y para siempre los límites de la realidad. Incluso conviene prescindir del énfasis que introduce la expresión "de una vez y para siempre", porque en todo realismo que *asume* ser reflexivo se procura eliminar palabras como "siempre" y "nunca". Esa eliminación incluye la negación de prescripciones que no se puedan cancelar con razones acerca de cómo deben formularse las explicaciones científicas o, en general, acerca de estipular de qué manera una ciencia debe usar palabras como "real", "realidad".

Sin embargo, antes de aclarar mínimamente y defender estas propuestas ramificadas, daré un rodeo para recorrer algunos usos de la palabra "perspectiva".

1. *Dos tipos de perspectivas*

El concepto de perspectiva es un concepto "parecidos de familia". Tal vez el significado más elemental lo obtenemos a partir de las perspectivas perceptuales: en el uso visual –y hasta pictórico–[3] de la palabra "perspectiva". Éste hace referencia

[3] *Cfr.* Michael Kubovy, *The Psychology of Perspective and Renaissance Art.* Kubovy enumera cuatro usos de la perspectiva en la pintura del Renacimiento: ilusionista; foco narrativo y foco estructural –dos maneras de "atraer la mirada del espectador hacia la figura o acción claves del cuadro" (p. 19)–; y aquel uso que constituye un medio para introducir códigos que permitan reinterpretar la obra a partir de alusiones, o a partir de su significado alegórico, o simbólico (pp. 22 y ss.).

a los innumerables recortes que se realizan del espacio, como cuando se indica que yo, aquí, miro desde la ventana un árbol, mientras que tú, en cambio, te encuentras, allá, bajo su sombra. No obstante, si salgo de la casa y camino, me encontraré junto a ti. Modifiquemos, pues, la afirmación "si se suprime la perspectiva del conocimiento y la acción se suprime el conocimiento y la acción", porque no aprendemos primero cuál es la perspectiva respecto de lo que hay y luego intervenimos. Los tres aprendizajes –conocer, actuar, tener una perspectiva– se encuentran interrelacionados.

En no pocas circunstancias, con varias perspectivas se hacen coordenadas para ubicar y ubicarnos. Por ejemplo, con los deícticos espaciales –aquí, allá– o con los temporales –antes, ahora, después–, o cuando se estructuran las situaciones comunicativas con el sistema que construyen los pronombres personales. Este sistema define la primera persona como quien inicia la conversación; la segunda, como la interpelada; la tercera, como aquella de quien se habla, sea en singular o en plural. No obstante, apenas reflexionamos, estas posiciones se complican.

Por ejemplo, el punto de vista de la tercera persona se constituye teniendo como referencia la persona acerca de quien habla el yo con el tú (encontrándose la persona referida a cierta distancia, espacial, temática... de la situación comunicativa). Sin embargo, al invertirse la mirada, esa tercera persona con algún tipo de distancia se convierte en el punto de vista del observador con gradual pérdida de deícticos espaciales y temporales: con progresivo descentramiento.[4] En el límite, se trata del punto de vista no mío, ni tuyo, ni de nosotros, ni de ustedes, ni de una cultura o tradición, sino del punto de vista que se atribuye al pronombre indefinido "cualquiera". Según se interpreta tradicionalmente –¿no sin razón?–, ésta es la perspectiva que adoptan o procuran adoptar las ciencias naturales. También encontramos posiciones que van más allá de los seis

[4] Thomas Nagel ha elaborado con gran penetración las dificultades relativas a este constructo y sus relaciones con el punto de vista de la primera persona, primero en "Subjective-Objective", en *Mortal Questions*, y luego, de manera más abarcadora, en *The View from Nowhere*.

lugares con que trabaja la conjugación verbal en pronombres negativos como "nadie" y "ninguno", e híbridos como "uno".

A diferencia de estas perspectivas que introducen las coordenadas de ubicación, las perspectivas según el tema o demarcadores relativos conforman recursos para articular los contenidos acerca qué se desea, se cree, se siente, se espera. Esas delimitaciones pueden guiarse por intereses de alcance reducido (*P* espía a *Q* con el deseo de averiguar por qué hace tanto ruido). Sin embargo, a veces se aspira a más, como cuando se opera con los publicitados marcos conceptuales y sus claves interpretativas, varias con pretensión de absoluto (recuérdense explicaciones, y hasta justificaciones, que se apoyan en tales marcos como: "En tanto poseo el marco conceptual *X* –en cuanto cristiana, de nacionalidad boliviano, partidaria de la metateoría constructivista de las matemáticas, bailador de tango, pintora cubista, detractor de la 'folk psychology' o lo que sea–, creo que *p*, deseo que *p*, valoro que *p*...").

Apenas se analiza un caso concreto, se comprueba que a menudo las perspectivas se entrecruzan, al menos lo hacen las coordenadas de ubicación y los demarcadores relativos. Con las expresiones "segunda persona del singular" y "punto de vista de la segunda persona", quien tenga en cuenta el contenido comenzará por distinguir entre un "tú" colaborador, un "tú" no colaborador y un "tú" desconocido. A su vez, respecto de cada uno de esos tipos hay formas y grados. En relación con el tú colaborador en la vida social, encontramos diferentes aproximaciones que se marcan con palabras como "amigo", "colega", "ciudadano".

Quien busque disolver, o mitigar, las alarmas acerca de "cambiar", "construir" o "deshacer" mundos echando mano de estas perspectivas, un poco a la defensiva, aunque con la confianza de que la razonabilidad está de su parte, tal vez defienda: "El mundo es aquello que está ahí y que se capta a partir de muchas perspectivas, ¿no?" O con más entusiasmo, acudiendo a las posiciones pronominales, suele indicarse: "Para aprehender el mundo hay que salirse de uno mismo y situarse en el punto de vista de una tercera persona que observa. De esta manera, separamos la realidad que es independiente de nosotros, de aquello que depende de nosotros." Quizá se complete:

"El mundo impide que la primera persona haga lo que se le ocurra; frena su voluntad y, a la vez, le da goce efectivo, no las pseudosatisfacciones de la fantasía."

Nuevas alarmas: afirmar "para aprehender el mundo hay que situarse en el punto de vista de una tercera persona que observa" tienta a asumir un demarcador relativo que describe el saber como "copia", o "duplicado mental", o "impresión"... (en el sentido menos elaborado de esas palabras) en una mente concebida como *tabula rasa*, por completo pasiva respecto de un mundo ya estructurado. Pero, ¿y los aportes de los animales humanos: la conciencia, el lenguaje, las acciones y sus productos...?

Sin embargo, ¿con qué grados y modos de dependencia podría el mundo depender de la perspectiva de las acciones..., incluyendo esas complejas prácticas que son las tecnologías? No soslayemos verdades elementales: no dejamos de presuponer que el mundo existía previamente a la aparición de los animales, humanos y no humanos. Por otra parte, parece que la primera, la segunda y la tercera personas, del singular o del plural, no sólo no hacen mundos, sino que ni siquiera pueden hacer lo que se les ocurra con el mundo o, más bien, en el mundo. Rehuyamos así a la tentación de creer que *cualquier* fragmento del mundo depende *del mismo modo* de las perspectivas de los animales humanos.

Estas observaciones no impiden afirmar: los conocimientos y las acciones se conforman en encuentros que se construyen a partir de las diversas perspectivas. No obstante, a veces se distorsionan tales encuentros; por ejemplo, se elimina la asimetría entre la primera y la tercera personas y, desde el punto de vista de la tercera persona, se declara: la relación de la primera persona con su experiencia y sus prácticas deben ser las mismas que las de cualquiera. De esta manera —¿desde esa distorsión teórica?, ¿práctica?, ¿o ambas?—, se postula que cada primera persona conoce su mente como la conoce una tercera persona: basándose en la observación. A su vez, el punto de vista de la primera persona, cuando enfatiza la asimetría, ¿no la malentiende también?

Evitemos, pues, no sólo los malentendidos que provocan los usos metafóricos de la palabra "mundo", sino, también,

aquellos a que conducen ciertos usos de la palabra "perspectiva" que, precisamente, se introdujeron como herramientas para, con traducciones, combatir esos malentendidos. No cuesta enumerar variaciones de ambos abusos: algunas de las tradiciones a que se hace referencia con los contrastes realismo/idealismo (o realismo/antirrealismo); realismo interno/realismo metafísico; naturalismo eliminacionista/apriorismo; fundacionismo/coherentismo... Por desgracia, no resulta promisorio emprender una investigación predominantemente empírica acerca de qué es, en general, el mundo, y no sólo una o varias de sus regiones, como las que exploran las ciencias (la física, la química, la biología, la geografía, la historia, la antropología, la psicología...). Entonces, ¿por dónde empezar?

2. *La reconstrucción del mundo con un concepto tenso*

En cualquier situación, teórica o práctica, la reflexión se pone en marcha *in medias res*: a partir de perspectivas entrecruzadas de deseos, creencias, emociones, acciones; en cualquier caso, inevitablemente, en medio de palabras y conceptos. Anuncié una propuesta: si se procura hacerle justicia a aquello a que se hace referencia con la palabra "mundo", hay que reconstruirlo con un concepto tenso. ¿Concepto tenso...?

Con "tenso" se describe el estado de un cuerpo sometido a la acción de fuerzas que tiran de sus extremos en direcciones contrarias; cuando se rompe su equilibrio, las fuerzas separan las partes de ese cuerpo. También se califica de "tenso" el ánimo con deseos, creencias, intereses opuestos sin renunciar por el momento a ninguno de ellos; o la situación de hostilidad entre personas o comunidades en la que se prevé una ruptura.

Análogamente, conviene reconstruir un concepto *C* como tenso si:

a) En general se considera que el concepto *C* posee algún tipo de valor (práctico, teórico, explicativo, predictivo...).

b) No obstante, al usar el concepto *C*, las diversas segundas personas, en singular y en plural, tienden a independizar conjuntos de propiedades de *C* y las articulan en

subconceptos C_1, $C_2 \ldots C_n$ con consecuencias inferenciales diferentes. (Si se tiene en cuenta el cuadrado de las oposiciones, se calificará con consecuencias inferenciales contrarias).

c) Si todavía se considera valioso disponer de *C*, con el propósito de contener la tendencia a su desintegración, a partir de algunas propiedades de esos subconceptos, con la reflexión se construye un bosquejo C_b mediante la intersección de algunas de las propiedades C_1, $C_2 \ldots$ C_n y/o su reelaboración.

d) C_b adquiere carácter provisoriamente regulativo: de C_b depende la interpretación de las instancias ya aceptadas de *C* y la aceptación de los nuevos candidatos a instancias, ejemplos o subconceptos de *C*.

e) Si *C* se identifica con algunos de sus subconceptos C_1, $C_2 \ldots C_n$ o se desintegra, *C* deja de ser tenso.

Los conceptos tensos sólo en apariencia comparten con las palabras equívocas la condición *b*. En una palabra equívoca, los tipos de usos socialmente divergentes no hacen referencia a algunas propiedades comunes, sino que introducen conceptos diferentes (por ejemplo, la palabra equívoca "banco" significa tanto un asiento, como la institución de crédito). De ahí que, respecto de una palabra equívoca, implícita o explícitamente se intente separar los tipos de usos para evitar confusiones y, si es necesario, hasta se estipula. Además, la estructuración que se considera útil proponer con las condiciones *c* y *d* distingue los conceptos tensos de los conceptos "parecidos de familia" (como juego, perspectiva...) o de los términos analógicos. Por otra parte, teniendo en cuenta las condiciones estructuradoras *c* y *d*, los conceptos tensos tampoco se reducen a conceptos vagos si los ejemplos característicos de conceptos vagos son joven, calvo, montón..., pues estos conceptos sólo se definen por sus límites difusos. (Su consecuencia más conocida son las paradojas tipo "sorites".)

No obstante, la diferencia que más importa destacar entre los conceptos tensos y los conceptos o construcciones concep-

tuales que se constituyen a partir del uso equívoco, o estipulado, o según parecidos de familia, o analógico, o vago... consiste en que los conceptos tensos son un tipo de conceptos reflexivos: conceptos explícitamente construidos con la reflexión, porque se considera que, en algún sentido, es valioso disponer de tal concepto.

Ante todo, atendamos a dos usos de la palabra "mundo" que permiten aplicar las condiciones *b* y *d*, propias de un concepto tenso; sin embargo, no olvidaré retomar de vez en cuando la discusión tanto de la primera cláusula de *c* –"si todavía se considera valioso disponer de *C*"– como de la condición *e*. Por otra parte, y puesto que partimos de usos de palabras, una vez más conviene tener en cuenta el consejo: *¡Ten cuidado con las palabras!* Se advierte en un doble sentido. Debemos ocuparnos de los usos de las palabras pues con ellas reflexionamos y, antes todavía, articulamos la vida, y hasta en alguna medida la hacemos, cada generación incorporando la "agudeza y arte del ingenio" –para usar las palabras de Gracián– de las precedentes. Al mismo tiempo hay que cuidarse de las palabras. Respecto de la palabra "mundo", entre otras tareas, tenemos que impedir que nos confunda la forma superficial en que a menudo la usamos. Debemos precavernos, pues, de que el artículo definido y, en general, el papel de sujeto gramatical que suele adoptar la expresión "el mundo" no reifique aquello de que hablamos. (Proclamar: "la libertad no ofende ni teme" no defiende la existencia de un objeto, o superobjeto, llamado "libertad", que actúa de cierta manera.) Así, la expresión superficial de una afirmación no tiene por qué comprometer a quien la profiere. En situaciones como éstas, la virtud de la cautela invita a no aferrarse a una palabra o frase, sino a variarlas.

Al menos un fragmento del uso de la palabra "mundo" resulta más o menos equivalente de expresiones como "el ser", "el todo", "lo que hay", "lo que existe". Por eso, a veces aclara reformular oraciones cuyo sujeto es "el mundo" afirmando: "la realidad es todo lo que es"; "el mundo impide que la primera persona haga lo que se le ocurra".

Pero, ¿qué significa "el mundo impide que la primera persona haga lo que se le ocurra"? Una respuesta: cualquier primera persona comienza por identificar "el mundo" con "su mundo".

Por eso, de modo inevitable, el primer uso de la palabra "mundo" expresa un "realismo espontáneo": se trata a la realidad, al mundo, según lo que aparece a la perspectiva de la primera persona. Sin embargo, pronto se hacen experiencias negativas; por ejemplo, cuando la primera persona formula afirmaciones (a veces explícitamente pero, sobre todo, de manera implícita) como "el mundo es *x*", en algún momento quien las afirmó se topa con réplicas como "*tu* perspectiva del mundo será *x*, pero no es *el* mundo"; y también quien declara con confianza "todo el mundo piensa en *x*" tiende a encontrar restricciones similares: "quizá todo *tu* mundillo piensa en *x*".

La primera persona, en estos encuentros y desencuentros con la segunda persona, aprende ya que existen otras perspectivas del mundo aparte de las suyas: que hay más mundo que "su mundo". (Si a *P* se le hubiesen cumplido todos sus deseos y expectativas, y sus creencias jamás hubiesen sido puestas en duda, ¿podría *P* sospechar que hay más mundo que "su mundo"? En cualquier caso, ningún animal humano es *P*.)

Así, el realismo espontáneo que parte de la identificación de "el mundo" y la perspectiva sobre él de una primera persona se tambalea. Poco a poco o de súbito, el ambiente en el que habita —desea, cree, interactúa...— una primera o segunda o tercera persona, del singular o del plural, por diferentes razones se desintegra. De los muchos conjuntos de propiedades del mundo de los que se podría anotar que entran en tensión o, si se prefiere, en conflicto, propongo atender éste: las tendencias a independizar conjuntos de propiedades que recogen los subconceptos que conforman los muchos mundos parciales.

A estos subconceptos no se los distingue con un tipo de demarcador relativo, sino con varios, pues se individualiza a los mundos parciales a partir de parámetros que incluyen diferentes perspectivas. Se trata de las circunstancias de una persona o de un grupo caracterizadas por una o varias propiedades de sus miembros, o de sus comunidades, y hasta de una época, como cuando se usan expresiones como "mi mundo del trabajo", "mi mundo de la familia", "el mundo de mi vecino", "el mundo en que viven los indígenas", "los mundos de la religión", "el mundo de la física teórica", "el mundo de los neu-

rofisiólogos", "el mundo de las adolescentes de quince años de clase baja en Argentina".

En su *Historia de nuestra idea del mundo*, Gaos observa[5] que, de seguro, no tenemos "todos *exactamente la misma* idea del mundo".[6] Sin embargo, ello no implica: "que todos nosotros no tuviésemos una idea *común* de mundo, mientras no esté dicho que una idea *común* del mundo no puede constar de ideas parciales *antitéticas, antagónicas*, quizá relacionadas *dialécticamente*".[7]

Esas articulaciones de ciertos aspectos del mundo que son los mundos parciales, a los cuales se hace referencia con los subconceptos $C_1, C_2 \ldots C_n$, previsiblemente poseen consecuencias inferenciales diferentes que incluso, no pocas veces, entran en conflicto. He aquí la condición *a* de los conceptos tensos. Sin embargo, a partir de la intersección de algunas propiedades de esos subconceptos (o "ideas parciales", como prefiere Gaos), se puede bosquejar C_b, un mundo en común –condición *b* de tales conceptos–. De esta manera, una vez desmoronado el realismo espontáneo, entre otras opciones, podemos recoger

[5] En el segundo capítulo, sección IV, de *Ideas y creencias*, Ortega distingue entre el "mundo exterior" y los diversos "mundos interiores". Señala Ortega: "Lo que solemos llamar realidad o 'mundo exterior' no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que *es lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad [...]. El mundo del conocimiento es sólo uno de los muchos mundos interiores. Junto a él está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la *sagesse* o 'experiencia de la vida' [...]. (T)odos esos mundos, incluso el de la ciencia, tienen una dimensión común con la poesía, a saber: que son obra de nuestra fantasía. Lo que se llama pensamiento científico no es sino fantasía exacta." *Cfr.* Richard Rorty y su propuesta de los diferentes vocabularios. Lo que Ortega llama "mundo interior" o Gaos "mundo parcial", después del giro lingüístico se convierte en Rorty en "un vocabulario". Véanse *Philosophy and the Mirror of Nature* y *Contingency, Irony, and Solidarity*. Encontramos una discusión particularmente lúcida de este uso de "vocabulario" en "Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism" de Robert B. Brandom, con réplica del mismo Rorty en *Rorty and His Critics*. Como Ortega, Rorty defiende que ningún "mundo interior", o en su lenguaje, vocabulario, posee en principio mayor autoridad que los otros. Defender cualquiera de los vocabularios como si poseyera mayor autoridad que los otros es una forma de "autoritarismo". Al respecto, véase Rorty, "Pragmatism as Anti-Authoritarianism".

[6] José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 20.

[7] *Ibid.*

lo que hay, el ser, el mundo, con un concepto tenso y defender, a partir de él, un realismo reflexivo. Pero, ¿para qué?

Esta pregunta nos envía ya a comenzar a elaborar, respecto del mundo, la condición *a* de los conceptos tensos: por qué se considera valioso no desintegrar el concepto *C* de mundo en los diversos mundos parciales C_1, $C_2 \ldots C_n$. Esbozo de respuesta: desde el realismo reflexivo se procura, sin demasiadas preconcepciones, retener la pluralidad de las propiedades del mundo que recogen los diversos subconceptos C_1, $C_2 \ldots C_n$ a partir de cierta unidad C_b que los articula reflexivamente.

De esta manera, en el realismo reflexivo, cada propiedad de esos subconceptos que son los mundos parciales constituye, en principio, un candidato a fragmento de lo que hay que se tendrá que evaluar en las diversas argumentaciones. Luego, con determinado interés –práctico, teórico...–, algunas propiedades serán ordenadas como primarias, otras como secundarias, otras como terciarias..., y se desecharán otras como fantasías. Para un realismo reflexivo, estos procesos de dar y pedir razones acerca de cómo es el mundo, sobre qué propiedades hay tanto respecto de las acciones más elementales como según las teorías científicas y las tecnologías más complejas, no tienen fin.

Con el interés de fortalecer esta propuesta, sustituir el realismo espontáneo por, entre tantos candidatos a sustitutos, un realismo reflexivo, me demoraré a elaborar la condición *c* de *C*, el concepto tenso de mundo. Para ello recojo algunas propiedades de los mundos parciales en reglas que articulan C_b, el bosquejo "mundo en común". (Quien repudie esta técnica para echar a andar la reflexión por inspirarse demasiado en el uso de las palabras, reemplace "recogeré reglas" por "respaldaré con argumentos las siguientes conjeturas".)

3. *Cuatro reglas del bosquejo "mundo en común"*

Las dos primeras propiedades que consideraré se formulan desde el constructo "perspectiva de la tercera persona" en cuanto observador que, a cada paso, procura mayor imparcialidad:

1. *Regla acerca de la presuposición de eficacia de cualquier fragmento del mundo: Si* x *existe,* x *posee alguna eficacia.*

Presuponemos que en el mundo, en lo que existe, encontramos varios tipos de eficacia (eficacia del resto del mundo respecto de la primera persona, y viceversa; eficacia de los demás objetos entre sí...). Más todavía, tal vez no haya criterio más general para identificar existencia que la presencia de eficacia, en el significado más común de la palabra "eficacia": como posibilidad de lograr un efecto o facultad para influir de algún modo.

A menudo se bosqueja un mundo en común donde se entienden los ejemplos característicos de eficacia como causalidad física y no, digamos, como milagro. Así, en ese bosquejo se eliminan ciertos subconceptos de mundo como "prejuicios disparatados", "mundetes de pacotilla"... A favor de esa eliminación se observa: vivimos entre ilustraciones positivas y negativas de la fórmula "si *x* existe, *x* posee algún poder causal físico". Por ejemplo, es común fracasar: experimentar las resistencias tanto de los "mundos parciales exteriores" como de los "mundos parciales interiores". Consideremos las afirmaciones:

(1) La casa verde está a la derecha.

(2) *P* tiene un dolor de estómago difícil de soportar.

Quien afirma (1) y (2) con sinceridad, en condiciones normales formula la presunción de que esa casa y el dolor de *P* existen con independencia de cualquier actitud frente a ellos y hay que atribuirles los predicados tal como se lo hace en (1) y (2). De esta manera, la segunda persona que escucha anticipa que la realidad de la casa frustrará a quien la busque a la izquierda, y el dolor de estómago tal vez ejerza presión sobre *P*, aun si trata de olvidarlo. Es otra manera de indicar que, si (1) y (2) son enunciados verdaderos, quien busque la casa verde a la izquierda no la encontrará, y tampoco encontrará a *P* sin dolor. Sin embargo, atiéndase la siguiente variación de (2):

(3) *P* tiene una creencia difícil de soportar.

Si se reduce la eficacia a la eficacia causal tal como la entiende la física, ¿cómo podemos entender (3)? Por lo demás, ¿no son eficaces las creencias en los números cuando sumamos, restamos, dividimos y luego actuamos —en el mercado, en el banco...— según el resultado de esas operaciones? ¿Varias premisas no son eficaces respecto de una conclusión que reafirma o refuta convicciones políticas? En estos casos, ¿nos encontramos ante milagros, tal vez con magia?

Por lo pronto, la eficacia propia de un fragmento del mundo sigue ahí, aun cuando la ignoremos o en los casos de predicaciones falsas. Por todas partes se enseña esa lección: desde el golpe en la cabeza contra esa pared que no vimos, hasta las refutaciones de las hipótesis científicas más confirmadas. Incluso, ¿no se usa el concepto de eficacia como independiente de nuestras predicaciones en la distinción entre los usos atributivos y referenciales del lenguaje?[8]

Usar atributivamente las palabras significa predicar una o varias propiedades de un asunto, digamos, que las manzanas son frutos comestibles. En el uso atributivo, un hablante da a conocer a un oyente que a una o varias entidades le corresponden una o varias propiedades: que el mundo en común es de cierta manera. En el caso de la manzana, se afirma que ese algo que es una manzana pertenece a la clase de los frutos comestibles. En cambio, con el uso referencial se comunica de quién o de qué estamos hablando, a qué entidades del mundo, persona o cosa, se hace referencia. Por eso, un hablante puede designar esta manzana sobre la mesa y el oyente entenderle incluso si el objeto resulta ser una manzana de cera, o una naranja. No se correlacionan, pues, éxitos y fracasos en relación con ambos usos. Se puede referir con éxito a esa manzana sobre la mesa a partir de una o varias descripciones equivocadas acerca de las

[8] La distinción entre usos atributivos y referenciales del lenguaje ha sido elaborada, entre otros, por Keith Donnellan en varios trabajos, por ejemplo, en "Reference and Definitive Descriptions" (1966) y "Speaking of Nothing" (1974); por S. Kripke en *Naming and Necessity*; por H. Putnam, también en varios trabajos, por ejemplo, en *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2.

manzanas, y hasta de esa manzana –éxito en el uso referencial y fracaso en el atributivo–.[9]

Ahora bien, si, ayudados por las circunstancias, somos capaces de hacer referencia a la eficacia de cualquier objeto con descripciones verdaderas y falsas, ¿no hay que suponer que hacemos referencia al mundo en común y su eficacia con descripciones verdaderas, pero también, muchas veces, con descripciones falsas, propias de varios mundos parciales?

Quien defienda la regla 1 responderá afirmativamente. La información básica respecto del mundo consiste, pues, en que el mundo posee eficacia. Por eso, podemos distinguir en él, de manera no convencional, lo que es de lo que no es. De ahí que, si bien la primera persona puede actuar en formas diferentes en relación con el mundo, no lo puede hacer como se le ocurra, ni siquiera si procura hacerlo con consistencia: la posibilidad lógica no se identifica con la posibilidad real.

Indicios de la regla 1 también pueden recogerse en el hecho de que hallamos a cada paso distinciones del tipo "*x* existe/*x* no existe", "*x* es real/*x* no es real", "*x* pertenece al mundo/*x* no pertenece" de acuerdo con cómo se considera la eficacia de *x*. Al respecto, tengamos en cuenta metáforas recurrentes para comentar que la verdad de un enunciado depende de si se ha captado apropiadamente la eficacia de lo que hay. Se señala: "en un enunciado verdadero, el lenguaje no se corresponde –o no se adecua...– con la eficacia del mundo". Una ilustración: "*P* cree que ya le concedieron el ascenso que merecía, pero fantasea. Pobre, sus creencias no concuerdan con la realidad."

Vayamos a la segunda regla:

2. *Regla acerca de la presunción de unicidad: Si* x *existe,* x *es parte del todo llamado "mundo".*

Se presume reflexivamente que, más allá de las perspectivas y sus correspondientes subconceptos, según el bosquejo "mundo en común", hay un solo mundo. Al respecto, examinemos el *argumento de los demarcadores absolutos*. Supongamos que hubiese más de un mundo en su uso común, ya que en su uso parcial no hay problema para comprobar innumerables mundos,

[9] El uso referencial directo no compromete con la referencia inmediata: con una referencia que toca sin conceptos, sin palabras, el mundo.

en un amplio plural. Ahora bien, si hubiese por lo menos los mundos *A* y *B*, tendríamos que pensar que hay límites entre *A* y *B*, de lo contrario no podríamos individualizarlos y hablar de *A* y *B* como mundos diferentes. Supongamos también que los diversos límites pueden ser de dos clases. Por un lado, se dispone de límites si se establece o se reconoce que el ambiente de una persona, o un grupo social, o un país, o una especie, o un mar, o un hábitat natural limita con otro. Se indicó que estamos ante perspectivas temáticas o demarcadores relativos, en estos ejemplos, frente a demarcadores sociales, políticos, biológicos (en una escala que va de estipulaciones métricas a límites difusos y, en algunos casos, momentáneos). Por otro lado, postulemos límites en cuanto demarcadores absolutos.

Si los límites entre *A* y *B* fuesen demarcadores absolutos, se trataría de barreras que no sólo no permiten saber qué hay detrás de ellas, sino que incluso no permiten saber que son barreras de algo. Sólo disponiendo de estas barreras, los mundos *A* y *B* quedarían radicalmente separados y se podría postular que realmente existen varios mundos, cada uno con sus propias leyes, sus materiales, su régimen específico de composición: su eficacia. Si ello sucediese, respecto de los demarcadores absolutos nos encontraríamos ante demarcadores que, en sentido estricto, no demarcan nada, pues ni en *A* sabríamos –por definición– que *B* existe, ni en *B* sabríamos –por definición– que *A* existe. Ni en ningún otro mundo posible sabríamos –por definición– que *A* y *B* existen.

Distinguiré dos versiones del *argumento de los demarcadores absolutos*. En la versión débil –que es suficiente para defender la regla 2– no se pretende demostrar la unicidad de lo que existe, sino la presunción de esa unicidad. Como cualquier presunción, ésta se formula a partir de algunas creencias aceptadas y de ciertas conjeturas. Según esta versión, si existieran de modo paralelo los mundos *A* y *B*, para todos los efectos prácticos, para quien habite en *A*, *A* es el único mundo, y para quien habite en *B*, *B* es el único mundo. La situación se repite con cada nuevo mundo *C*, *D*... *N*.

Consideremos ahora la regla 2, la presunción de unicidad, como consecuencia de la interpretación causal-fisicalista de la regla 1, la presuposición de que si *x* existe, *x* tiene eficacia

causal física. Esta interpretación tal vez nos tiente a respaldar una versión fuerte del *argumento de los demarcadores absolutos*. Así, si se afirma que *B* existe como un mundo paralelo a *A*, y se afirma que *B*, en cuanto que existe, posee eficacia causal física, *B en principio* tiene que poder afectar causalmente a *A*, aunque de momento no lo haya afectado y sólo haya afectado a *C*. Pero que *B en principio* tenga que poder afectar causalmente a *A* no implica que alguna vez lo haga. ¿O el hecho de la existencia de *B* de alguna manera afecta ya a *A*, *C*, *D*…? En cualquier caso, no se necesita comprometer la regla 2 con esta versión fuerte.

Con las reglas 1 y 2 se bosqueja un mundo en común considerando la llamada "realidad exterior" de los animales humanos, y a éstos como un fragmento, entre otros, de ella. Por el contrario, con las siguientes propiedades se atiende a lo que hay desde la perspectiva de una primera y segunda persona, del singular y del plural, en cuanto agentes de algunos mundos parciales:

3. *Regla acerca de las distinciones y de las relaciones entre dos clases básicas en el mundo: Si* x *existe,* x *puede formar parte de las clases naturales o de las clases culturales o del producto de alguna de sus relaciones.*

Postulemos un mapa en el que en una región nos topamos con las clases naturales: sustancias químicas como el potasio, vegetales como los limones, animales como los tigres. Si no hubiera aparecido la especie humana sobre la Tierra, suponemos —muy razonablemente— que esas clases habrían existido.

En una región opuesta se hallan las clases culturales que, para existir, dependen de una o varias acciones: explicaciones como las que producen la alquimia, la biología y la religión; artefactos como el tenedor, la red y las sinfonías; instituciones como la fábrica y la policía; roles sociales como las juezas y los esposos. Si la especie humana o, al menos, miembros de la especie no hubiesen actuado en algún mundo parcial, el mundo sería cualitativamente un poco, no exageremos, más pobre: carecería de clases culturales cuya existencia es construida si, y sólo si, se actúa de cierta manera en algunas tradiciones.

Así, las clases culturales poseen una doble dependencia de las acciones. Las clases culturales sólo existen como su produc-

to; pero también, en general, sólo conservan sus propiedades en medio de determinados mundos parciales. (Un microscopio retiene su utilidad en alguna de las tradiciones de las ciencias experimentales; un microscopio que se convierte en fetiche al que se adora, pierde las funciones como aparato de experimentación. Hay casos menos simples, como el de una vacuna cuya eficacia persiste en una cultura que desconoce el tipo de investigaciones científicas que permitió producirla; en ese mundo parcial, más allá de las explicaciones que se ofrezcan, es posible que la vacuna se prosiga usando con eficacia, pero una vez agotadas sus existencias, ya no se podrá disponer más de ella.)

Por otra parte, en las clases culturales, la inclusión o la exclusión en la clase suele plantear problemas habitualmente no presentes respecto de las clases naturales. Cuando se postula una clase natural, se tiende a prejuzgar que su lugar de reconstrucción son los mundos parciales de las ciencias naturales. Así, una taxonomía química o biológica, una vez fija a partir de ciertas virtudes epistémicas (poder explicativo, poder predictivo, contrastabilidad empírica…), en relación con ella no solemos encontrar obstáculos para aplicarla (como cuando en el examen de las muestras de un gas se averigua si es metano, o cuando se comprueba que este ejemplar es una ballena a partir de su ADN).

En cambio, una taxonomía cultural resiste menos sus aplicaciones: las normas que la conformaron tienden a modificarse en el uso, pues, no pocas veces, a la vez que se clasifica, se trata de defender que una música, una arquitectura, una vestimenta, deben integrar (conviene que lo hagan) cierta caracterización. Preguntamos: esa arquitectura, ¿es neoclásica o funcionalista? Esta música, ¿es neobarroca? A veces también se responde con furia: "Abusas de la palabra 'música'. Eso no es música, sino ruido." De ahí que, respecto de los procesos de inclusión o exclusión en una clase cultural, se tiende a operar con cuestionarios del tipo: ¿se debe –por alguna razón, conviene…– llamar "comercio", como en otras épocas, también a intercambios sin la mediación del dinero y, si se lo hace, qué consecuencias tenemos que afrontar?

Este grueso mapa en el que demarcadores relativos distinguen entre clases naturales y culturales confunde si no se com-

plementa con sus relaciones. Entre tantos ejemplos, nadie desconoce la reconformación de algunas clases naturales a partir de intervenciones culturales, como es el caso de la domesticación de animales o, en tiempos recientes, la ingeniería genética. Pero hay relaciones más elementales, que sean constituyentes tanto de las clases naturales como de las culturales. ¿Cuáles, por ejemplo?

Por lo pronto, no hay clases culturales sin acciones que las produzcan. A su vez, no hay acciones sin el horizonte, o marco, de un lenguaje. ¿Pertenece el lenguaje a las clases naturales o a las clases culturales? Supongamos que el lenguaje es una herramienta o una institución. Las herramientas y las instituciones son construcciones humanas: clases culturales como el molino de viento, las cárceles y los esposos. Pero no hubo animales humanos que, antes de tener lenguaje, lo hubieran ido construyendo, como sí hubo animales humanos que, en sus muchas historias, construyeron sus herramientas e instituciones. De ahí que, respecto del animal humano y del lenguaje, de seguro no hubo primero ni segundo: ambos se construyeron juntos.

Incluso quienes compartan la conclusión de este argumento tal vez duden de una de sus presuposiciones: hubo animales humanos que desconocieron cualquier herramienta e institución. Sin duda hubo y –quizá todavía hay– animales humanos sin herramientas e instituciones como el molino de viento, las cárceles y los esposos. Siguiendo la *Meditación de la técnica* de Ortega, califiquemos esas técnicas y, ¿por qué no?, también esas instituciones como "del artesano" y "del técnico". Sin embargo, ¿qué sucede con las técnicas y, agrego, con las instituciones anteriores a éstas, que Ortega ubica como dependientes "del azar"? En algunos casos hay que considerar estas técnicas como prolongaciones elementales del cuerpo humano. El garrote es una prolongación del brazo; a su vez, en relación con algunas instituciones podemos suponer algo análogo. Imaginemos que varios primates se reúnen en una cueva para resguardarse de la lluvia y del peligro; al repetirse esos encuentros, ¿no es pertinente caracterizarlos, por lo menos a algunos de ellos, como procesos incipientes de institucionalización?

Dentro de las técnicas e instituciones "del azar" tampoco es difícil distinguir grados de elaboración. Califiquemos a las

herramientas e instituciones "del azar", más toscas y menos trabajadas, como protoherramientas y protoinstituciones. Supongamos, pues, que protoherramientas como el garrote, y protoinstituciones como los encuentros para resguardarse del peligro acaban produciendo un efecto bumerán en la evolución: conforman procesos adaptativos que contribuyen al desarrollo de un protolenguaje y de una protomente... Quizá de este modo algunos animales se fueron haciendo humanos. En este sentido, tal vez debamos reconstruir también el lenguaje con un concepto tenso: en parte una clase natural, un órgano propio de la naturaleza del animal humano, en parte una clase cultural, un fragmento de memoria social.

Antes de detenernos a elaborar esta conjetura, aprovechémosla para construir una lista con cuatro posibles relaciones entre las clases naturales y las clases culturales:

a) Las clases naturales y las clases culturales conforman clases independientes;

b) las clases culturales se reducen directa o indirectamente a las clases naturales;

c) las clases naturales se reducen directa o indirectamente a las clases culturales;

d) las clases culturales en parte se reducen directa o indirectamente a las clases naturales, en parte son independientes.

Si no me equivoco, en la conjetura sobre el origen del lenguaje, y en general con la regla 3 del bosquejo "mundo en común", se defiende la posibilidad *d*. Así, a quienes respalden la regla 3 les interesará tanto distinguir, como relacionar ambas clases.

Supongamos que, respecto de las técnicas para justificar el conocimiento empírico, en cierto contexto únicamente interesa la perspectiva que radicaliza el contraste entre las clases. El conocimiento que concierne a las clases naturales presume que se trabaja con estructuras físicas, químicas y biológicas que se apoyan en leyes naturales. De esta manera, si se determina la relación que existe entre el peso de un volumen de cloro y el de

un volumen de hidrógeno en las mismas condiciones de presión, temperatura y lugar, se habrá averiguado, para cualquier muestra de cloro, el peso del átomo del cloro relativamente al átomo del hidrógeno.

En cambio, parte de los conocimientos que interesan de las clases culturales se apoya en regularidades propias del hecho de seguir reglas –que se generan a partir de hábitos, instituciones...–. En el análisis de las construcciones de una ciudad colonial mexicana, pocas veces se pueden apoyar generalizaciones estrictas a otras ciudades coloniales mexicanas. No obstante, considerar las reglas con que se construían esas ciudades en cierto tiempo *t* permite hacer anticipaciones razonadas del tipo: "Si *x* es una ciudad colonial mexicana construida en *t*, entonces en *x*, con algún grado de probabilidad *n*, encontraremos una plaza central con una iglesia, un palacio de gobierno..."

En el primer caso suponemos que conocemos propiedades físicas, químicas y biológicas independientes de la intervención humana y, por lo tanto, suponemos su existencia independiente de cualquier mundo parcial. En el segundo caso conocemos reglas de acción, tradiciones e instituciones construidas en ciertas interacciones sociales de algún mundo parcial.

Al realista reflexivo también le importa cambiar de perspectiva para examinar, o reexaminar, algunas de las diversas distinciones entre las clases, incluyendo las menos notorias. Así, podrá considerar que, en no pocas ocasiones, se opera con una clase natural en cuanto cultural. Una clase biológica, como cualquier clase natural, no se autoidentifica (no lleva sobre sí una etiqueta con su nombre). Por eso, quien se ubique en una perspectiva histórica atenderá a ella como al resultado de investigaciones en cierto mundo parcial: la construcción contingente en el desarrollo de una cultura. Por supuesto, la clase biológica que se descubrió como el ADN no poseía condiciones de identificación previas a las perspectivas que instauraron ciertas investigaciones en biología. No obstante, con la regla 1 de este bosquejo de mundo en común presuponemos que el ADN existía antes de que se construyese una teoría sobre el ADN. Además, a las clases naturales a menudo también se las reconceptualiza –o recalifica– de acuerdo con su recepción en un proceso social, como cuando se trata a una persona con VIH

a partir de la construcción social a la que, en algunas comunidades, se hace referencia con la expresión despectiva "enfermo de sida".

A la inversa, muchas clases culturales se pueden reconstruir como clases naturales o productos de ellas: fenómenos adaptativos a partir de la teoría de la evolución. Sin embargo, tal vez no en todos los casos se puedan establecer relaciones más o menos directas entre las clases naturales y las culturales si se admiten aprendizajes no genéticamente condicionados que introducen una diferencia etológica entre los humanos y los otros animales. Por ejemplo, el hecho de jugar con los sonidos de las palabras tal vez se explica por la psicología evolutiva, pero no la aparición de una forma retórica como el soneto en la Italia del siglo XIII y su rápida difusión en las diversas literaturas europeas.

Por eso, para un realismo reflexivo a menudo es iluminador complementar la perspectiva de la navaja de Occam y su búsqueda de la unidad a través de procesos de simplificación, con la perspectiva de la consigna barroca, que es fiel a la multiplicidad de los muchos y enredados aspectos y contenidos de los muchos y enredados mundos parciales.

A partir de la perspectiva que nos abre la consigna barroca, retengamos por un momento la diversidad. Atendamos a las siguientes prácticas, muy interrelacionadas: preguntar, explorar, investigar. Con frecuencia, si un demarcador relativo introduce un desafío, se procura conocer el ámbito que delimita. A partir de un experimento, encontrar respuestas en lo posible cuantificadas forma parte de los procesos controlados de la investigación científica. Pero a veces las exploraciones menos planeadas, e incluso las preguntas más simples, también encuentran, descubren. Puede caracterizarse ese vasto sector de entidades con las cuales se compone el mundo que conocemos con la expresión "aquello que con nuestras capacidades hemos encontrado o descubierto en medio de prácticas y teorías".

No obstante, a partir de estos aprendizajes, y teniendo en cuenta la regla 1, se respaldará también la conjetura racional, la metainducción, de que, junto a los demarcadores relativos que se ha logrado superar –habiendo obtenido conocimientos acerca de esos ámbitos–, habrá demarcadores relativos que no

se ha podido ni se podrá superar. (El hecho de que un demarcador relativo se supere depende de condiciones que van de las capacidades del estado actual de un agente con características idiosincrásicas en algún lugar y tiempo, hasta las capacidades de la especie en cualquier lugar y tiempo, y con cualquier recurso epistémico a su disposición.)

Así, ejerce una forma de la virtud de la modestia quien se guía por la presunción: un número indeterminado de demarcadores relativos resultarán insuperables. En relación con la regla 1 se defendió ya la independencia de la eficacia respecto de las predicaciones. Dicho de otro modo: es un fuerte candidato a formar parte del bosquejo de mundo en común el hecho de que la eficacia de la mayoría de los fragmentos del mundo —cualquiera que sea la manera en que la conceptualicemos— permanezca desconocida para los animales humanos. Recojo estas observaciones introduciendo una nueva regla que completa y precisa, en particular, el significado de las reglas 1 y 2 sobre el bosquejo del "mundo en común":

4. *Regla acerca de la irreductibilidad de las condiciones de verdad: Si* x *existe, es posible que* x *no sea verificable.*

Quien acepte la regla 4 sostendrá, como una de sus consecuencias epistémicas, que entre las condiciones de verdad muchas trascenderán *para siempre* las capacidades de reconocimiento. También se expresa esa creencia indicando: las condiciones de verdad trascienden las condiciones de aplicación, o verificación.[10]

Afirmé que la regla 4 "completa y precisa" en particular las reglas 1 y 2 de cierto bosquejar reflexivamente un mundo en común. Por eso, la regla 4 funciona, en relación con las reglas 1 y 2, no de manera conclusiva, sino como precaución. Se trata de una metarregla que previene, pone en guardia: hay un mundo en común que, puesto que es, es eficaz. Bosquejar reflexivamente ese mundo se articula a partir de algunos rasgos presentes en los mundos parciales que habitamos. En cualquier caso, siempre habrá más mundo en común que esos

[10] *Cfr.* Michael Dummet, *Truth and Other Enigmas*; Crispin Wright, *Truth and Objectivity* y *Realism, Meaning and Truth*.

mundos parciales, regla 4. Puede interpretarse que Aristóteles respalda esta última regla cuando afirma en la *Metafísica*: "Siempre habrá más ser que conciencia."[11] O si se prefiere generalizar este *dictum* en el lenguaje de la práctica: "Siempre habrá más realidad que acciones y sus respectivas descripciones de ella." Una metarregla como 4 señala algo en principio: formula una actitud. Así, en el caso de la regla 4, acoge el pensamiento modesto y sus precauciones. Sin embargo, una metarregla no incide inmediata, puntualmente, en ningún argumento.

Supongamos que se acepta la intersección de estas propiedades como si bosquejaran un mundo en común. No dejemos de recordar, sin embargo, la conjetura en que se enmarca esta construcción reflexiva: después de que se abandona la creencia del realismo espontáneo y su identificación entre "el mundo" y "mi mundo", si no se quieren empobrecer en exceso o desintegrar –desvincular por completo– nuestras relaciones con el mundo, sólo se puede reconstruir el concepto de mundo como un concepto reflexivo: un concepto tenso. ¿Ha recibido ya esta conjetura algunos apoyos?

4. *¿Qué se gana reconstruyendo (por ejemplo, el mundo, el lenguaje) con conceptos tensos?*

Respuesta rápida: tales reconstrucciones hacen justicia a aquello que el concepto reconstruye. Así, se evita que un concepto distorsione tanto teorías como prácticas, mostrando la unidad subyacente a las diversas propiedades a que se hace referencia con el concepto. Por ejemplo, quien reconstruye el mundo y el lenguaje con conceptos tensos procura evitar absolutizar algunas propiedades a costa de suprimir otras.

Regresemos al concepto de mundo. Al reconstruirlo como concepto tenso, se defendió un realismo reflexivo. Si estoy en lo correcto, entonces, hay que sospechar que otras variedades de realismo, incluyendo las variedades de realismo reflexivo que no se asumen como tales, o las propuestas antirrealistas, o idealistas, conformarían distorsiones en cuanto que sólo toma-

[11] *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, G, 4–6.

rían en cuenta ciertas propiedades del mundo, dejando otras de lado. Elaboraré un poco más esta conjetura, por contraste.

Supongamos que *no* se reconstruye el concepto de mundo como concepto tenso, sino que razonamos mediante vértigos argumentativos. Aclaro la expresión "vértigo argumentativo", que retomaré varias veces. Por "vértigo argumentativo" o "vértigo del razonamiento" entiendo ese tipo de automatismo en el lenguaje, o que se expresa en el lenguaje, que conforma maneras de inferir exclusivamente en direcciones que permiten reafirmar los presupuestos básicos que se tiene al razonar y que, por lo tanto, a partir de esos presupuestos selecciona lo que se observa, se experimenta, se teoriza. Consecuencia: de antemano se inmunizan los presupuestos de un razonamiento frente a cualquier indagación que sea diferente de la posición básica de la que se parte. (Se produce, esta vez en el nivel del razonar, ese comportarse en relación con el vicio tan difícil de resistir que es la adicción.) De ahí la utilidad de tener en cuenta el consejo: *¡Evita los vértigos argumentativos!*

Hay muchos tipos de vértigos en el razonar. Entiendo por uno de ellos, el "vértigo simplificador", los razonamientos que disminuyen progresivamente el número de propiedades que se consideran pertinentes, o incluso genuinas. En el vértigo simplificador, la perspectiva de la navaja de Occam se convierte en un mecanismo que, una vez puesto en marcha, no resulta fácil detener. Respecto del mundo, si se ha sucumbido a tal vértigo, se juzgará que la palabra "mundo" es equívoca. Por eso y como, según la condición *d*, una manera de eliminar los conceptos tensos consiste en identificar el concepto C con uno de sus subconceptos $C_1, C_2 \ldots C_n$, a uno de ellos se lo propondrá como la reconstrucción, o análisis correcto, de la confusamente equívoca palabra "mundo". Encontramos este proceder ya con Tales, cuando defiende: el mundo, todo lo que es, es agua y sólo agua; o átomos en el vacío, según Demócrito. O cuando se afirma: lo que hay, el mundo, es la totalidad de los entes físicos. (Duda: al describirse esa totalidad, ¿también hay que tener en cuenta, como parte de lo que hay, el tamaño, el olor y el color de tales entes, o sólo la información que provenga, por ejemplo, de la física de partículas?)

Por vías inesperadas, también se sucumbe a vértigos simplificadores distintos, pero convergentes, para rechazar que mundo es un concepto tenso. Se razona: a partir de los subconjuntos $C_1, C_2 \ldots C_n$, no tenemos necesidad de bosquejar C_b, el mundo en común, con la reflexión, porque éste se halla inmediatamente dado en uno de sus aparentes, pero *sólo* aparentes, subconceptos: en "el mundo de la vida".[12] Existen varios usos de la expresión "mundo de la vida". Quien defienda *esta* propuesta nos invita a regresar a cierto realismo espontáneo que, después de abandonar su inmediatez, al regresar a él necesariamente se vuelve de segundo grado: se convierte, si se admite la expresión, en un realismo "reespontaneizado". En cualquier caso, se debe entender ese mundo de la vida como preteórico y fijo: no poroso a las teorías y prácticas de los diversos mundos parciales. Sin embargo, ¿cómo se podría respaldar este candidato a fundamento si para ello hay que postular instancias de la vida humana más acá de las cambiantes intenciones, deseos, emociones, creencias, prácticas, reflexiones —religiosas, sociales, políticas, científicas, económicas, artísticas…—?[13] Anoto,

---

[12] La expresión "mundo de la vida" fue introducida por Edmund Husserl en su obra tardía, en particular en su "Experiencia y juicio". En la tradición fenomenológica encontramos, sin embargo, conceptos muy diferentes de mundo de la vida. De la inmensa literatura al respecto podemos recordar: G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*; Ramón Rodríguez "Las paradojas de una filosofía mundana. En torno a la relación entre filosofía y mundo de la vida".

[13] En este sentido, por ejemplo, pueden confundir las condenas a las "colonizaciones" del —¿"soberano"?— "mundo de la vida" por algunos mundos parciales (el derecho, la burocracia, la religión, el psicoanálisis, la medicina, la neurofisiología o lo que sea). Si no me equivoco, ese modo de expresión introduce una manera confusa de formular repudios a algunos deseos, creencias, prácticas. Digo "manera confusa", pues se trata de objeciones que evaluamos como justificadas por usar meramente el verbo "colonizar" (por el color negativo que, con razón, históricamente ha adquirido ese verbo). Sin embargo, de esta manera se desatiende que el animal humano necesariamente nace en algún mundo parcial. (Porque, insisto, nadie desea, cree, interactúa por primera vez; cada uno de nosotros deseamos, creemos, interactuamos en donde interrumpidamente se ha deseado, creído, interactuado y se continua deseando, creyendo, interactuando, a veces con buenas y, otras, con malas razones. Con muchos de esos deseos, creencias e interacciones se construyen mundos parciales; así, se comprenden de manera diferente incluso las circunstancias más elementales de la vida, como nacer, trabajar, sentirse bien y mal, morir,

de paso, una sospecha: estas variadas resistencias a reconstruir como tenso el concepto de mundo y a procurar reducirlo a uno de sus subconceptos, ¿acaso no vuelve a descubrir en los animales humanos su persistente vocación de aldeanos vanidosos,[14] no importando de qué aldea práctica o teórica se trate?

Pero dirijamos ya la atención a la perspectiva opuesta, la que introducen los vértigos complicadores. En ésta se repudia el concepto tenso de mundo, aunque no identificándolo con un subconcepto, sino negando valor a los procesos de unificación reflexiva que promueve el subconjunto C_b, el bosquejo "mundo en común". Reaccionando en contra de los vértigos simplificadores anteriores, al mismo tiempo se rechaza cualquier grado razonable de simplificación. Así, esta vez se convierte la consigna barroca en mecanismo sin control: ya no se interpreta "mundo" como una palabra equívoca por confusión, sino equívoca de manera genuina. Contribuye a apoyar este segundo vértigo lo que califiqué al comienzo de esta reflexión como "alarmas": ¿acaso las mismas ciencias naturales no nos han enseñado que cuando se modifican creencias científicas suficientemente importantes no sólo se cambia de perspectiva, sino también "de mundo"? Si quien descreyó de las teorías de Ptolomeo y adoptó las de Copérnico "fue de un mundo a otro", ¿no hay que afirmar algo similar respecto de cambios más o menos radicales en relación con las creencias religiosas, sociales, políticas, econó-

incluyendo variadísimas perspectivas sobre prácticas no menos elementales como las que atañen a la comida, la bebida, la sexualidad.) La expresión "colonización del mundo de la vida" fue introducida por J. Habermas en varios lugares de su *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, y desde entonces ha gozado de cierta popularidad (el autor, sin embargo, no la ha vuelto a usar en su obra posterior). El uso de Habermas de "mundo de la vida" presenta ciertas dificultades. Habermas explícitamente critica el concepto que usan algunos fenomenólogos de mundo de la vida como algo dado, con independencia de la sociedad y la cultura, y defiende un mundo de la vida estructurado comunicativamente. Sin embargo, no me queda claro qué papel desempeña entonces su concepto de mundo de la vida en una de las oposiciones centrales de su teoría: el contraste mundo de la vida/sistema. ¿Existe tal oposición o más bien un constante interpenetrarse de los diversos mundos parciales?

[14] *Cfr.* José Martí, "Nuestra América". El primer párrafo de "Nuestra América" afirma: "Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea y no sabe [...]."

micas, artísticas? Quien responda afirmativamente a estas preguntas no tendrá que dar muchos pasos más para defender que los mundos parciales pueden convivir con independencia entre sí: cada uno como un mundo, en sentido estricto. Así, una vez "desaldeanizados", ¿por qué proseguir buscando consistencia en las diversas creencias, deseos, emociones, expectativas...? ¿Por qué dejarse inquietar por estos vértigos complicadores que, entre otros efectos, se multiplican por doquier y, en consecuencia, multiplican los lenguajes?

En relación con el vértigo complicador, introduzco ya algunas dudas que buscan favorecer el programa de un realismo reflexivo: ¿somos capaces de vivir en tantos mundos paralelos y de discurrir en tantos lenguajes, sin que unos estorben a otros? ¿Puede la primera persona hacerle justicia a esa creciente desconexión, o inevitablemente hace trampa y, tarde o temprano, estrecha la perspectiva de los muchos mundos parciales pretendidamente soberanos porque los identifica con *su* mundo parcial, con *su* perspectiva del mundo? ¿Acaso no actuar implica un proceso de unificación y jerarquización de intenciones, deseos, creencias... y, en consecuencia, de unificación y jerarquización de mundos parciales?

Quien reconstruye el mundo con un concepto tenso y, en consecuencia, defiende un realismo reflexivo, por lo pronto retiene dos valores que a menudo se consideran divergentes: con la consigna barroca se valora la pluralidad, la diversidad compleja; con la navaja de Occam, los procesos de simplificación y unificación. Ya se advirtió que con ciertos vértigos del razonamiento se intenta suprimir a cada uno de esos valores: con el vértigo simplificador, a la pluralidad; con el vértigo complicador, a la simplificación y la unidad. Pero, ¿no se corrige acaso un error con otro?

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1994.

Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit*, M. Nijhoff, La Haya, 1955.

Brandom, Robert B., "Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism", *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford, 2000.

Donnellan, Keith, "Reference and Definitive Descriptions", *Philosophical Review*, vol. 83, 1966, pp. 3-31 (reimpreso en S. Schwartz 1977, pp. 42-65).

——, "Speaking of Nothing", *Philosophical Review*, vol. 75, 1974, pp. 281-304 (reimpreso en S. Schwartz *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, pp. 216-244).

Dummet, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, Londres, 1978. [Versión en castellano: *La verdad y otros enigmas*, trad. Alfredo Herrera Patiño, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.]

Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Gallimard, París, 1966. [Versión en castellano: *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 1971.]

Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas*, tomo XIV, ed. Andrés Lira, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianápolis, 1978. [Versión en castellano: *Maneras de hacer mundos*, trad. Carlos Thiebaut, Visor, Madrid, 1990.]

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 4a. ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1987. [Versión en castellano: *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, 2 vols.]

Hohl, Hubert, *Lebenswelt und Geschichte*, K. Alber, Friburgo, 1962.

Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1980. [Versión en castellano: *El nombrar y la necesidad*, 2a. ed., trad. Margarita M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1995.]

Kubovy, Michael, *The Psychology of Perspective and Renaissance Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. [Versión en castellano: *Psicología de la perspectiva y el arte del renacimiento*, trad. Dolores Luna, Trotta, Madrid, 1996.]

Kuhn, Thomas S., 2a. ed., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970. [Versión en castellano: *La estructura de las revoluciones científicas*, 2a. ed., trad. Carlos Solís Santos, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.]

Martí, José, "Nuestra América", *Páginas escogidas*, Espasa, Buenos Aires, 1954, pp. 117-124.

Nagel, Thomas, "Subjective-Objective", *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. [Versión en castellano: *Ensayos sobre la vida humana*, trad. Héctor Islas, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2000.]

Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986. [Versión en castellano: *Una visión de ningún lugar*, trad. Jorge Issa González, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.]
Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
Rodríguez, Ramón, "Las paradojas de una filosofía mundana. En torno a la relación entre filosofía y mundo de la vida", *Intencionalidad, mundo y sentido: problemas de fenomenología y metafísica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 69–80.
Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. [Versión en castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduargo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991.]
——, *Philosophy and the Mirror of Nature*, University of Princeton Press, Princeton, 1979. [Versión en castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaña, Cátedra, Madrid, 1983.]
——, "Pragmatism as Anti-Authoritarianism", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 207, no. 1, 1999, pp. 7–20.
Schwartz, Stephen P., *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.
Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.
——, *Realism, Meaning and Truth*, 2a. ed., Blackwell, Oxford, 1986.

EL TEMA DE LA METAFÍSICA

SAMUEL MANUEL CABANCHIK

Durante mucho tiempo fue natural concebir la metafísica como la esencia misma de la filosofía. Si ésta era representada como un árbol, la metafísica era su raíz; si se pensaba en el edificio del saber, los cimientos; por último, en la rueda histórica de las ideas, "metafísica" era un buen nombre para el eje que permitía la rotación. Sin embargo, medio siglo de diversos "giros" (lingüístico, hermenéutico, pragmático, deconstructivo) terminó, aparentemente, por romper el eje o al menos por aflojar su firmeza. Claro que el precio pagado no fue menor, pues sin eje no hay rueda; sin raíz no hay árbol; sin cimientos no hay edificio. La pregunta cae entonces por su propio peso: ¿puede la filosofía sobrevivir a la muerte de la metafísica?

Responder afirmativa o negativamente a esta pregunta no decide nada si previamente no se aclara a qué llamaríamos hoy metafísica, y cuáles serían su tema y su método. Por ello, con el afán de acumular razones en favor de la tesis de que la metafísica sigue siendo parte importante de la filosofía, en lo que sigue me ocuparé de esa tarea previa: definir el tema de la metafísica y su ubicación en el conjunto de la filosofía.

El primer paso para ofrecer una respuesta puede ser dado siguiendo la orientación masiva que se le ha dado a la metafísica en la historia de la filosofía desde sus mismos comienzos con las obras de Platón y Aristóteles. De acuerdo con dicha orientación, en una primera aproximación diría que la metafísica es el conocimiento de lo real en todas sus dimensiones: qué es lo que hace real a lo real, cómo se diferencia de lo que no es real, qué tipos de realidades hay y cómo se relacionan entre sí, con nuestro conocimiento y con nuestro lenguaje. Lo que sigue puede ser leído como un intento de precisar y refinar esta idea.

Ante todo, hay que recordar lo que algunos filósofos ya nos han enseñado: "real" es un predicado que se aplica, la mayoría de las veces, luego de que ya se han aplicado otras clasificaciones y categorías. Es decir, en su uso normal, "real" se dice de un *x* que ya es de cierta clase. Uno de sus contextos lingüísticos típicos es, al decir de Austin, "esto es (o no es) un *x* real".[1] Es decir, cuando la distinción real/irreal entra en escena, ya contamos con un sistema de símbolos que ordenan nuestros datos de experiencia según ciertas categorías y cierta taxonomía. A partir de esta observación, debemos preguntar cuál es el asunto específico de la metafísica.

Asumo aquí como correcta cierta corriente dentro de la tradición pragmatista, para la cual toda experiencia supone mediación y organización simbólicas. "En (o con) el principio es el símbolo", podríamos decir. En otras palabras, el punto de partida o dato originario sobre el cual pueden surgir las preguntas de la filosofía en general es una experiencia ya categorizada y ordenada en sistemas simbólicos; esto es, conjuntos o esquemas de signos organizados sintácticamente y que se aplican referencialmente a un dominio de objetos. Los sistemas simbólicos nos ofrecen representaciones de nuestra experiencia en la percepción y en la memoria, en los relatos míticos e históricos, los ritos y las ceremonias, las representaciones del espacio y del tiempo, las teorías científicas, las doctrinas religiosas, las articulaciones institucionales, la legislación y promulgación de leyes y la creación de obras de arte. Todo este complejo y múltiple quehacer humano introduce *representaciones* respecto de las cuales la filosofía promoverá la distinción entre correctas e incorrectas, adecuadas e inadecuadas, útiles e inútiles, verdaderas y falsas.

Es aquí donde cobra forma la especificidad de la metafísica. Su objetivo es, entonces, según el enfoque aquí adoptado, establecer principios y criterios para discriminar, en el seno de los distintos sistemas simbólicos, las representaciones correctas de las incorrectas. Lo real surgirá entonces como el correlato de los sistemas simbólicos correctos. Es decir, la distinción entre

[1] Aun antes que Austin (1962), ya Clarence Lewis (1929) ofreció un concepto similar de "real". He desarrollado un análisis del tema en Cabanchik 1998 y 2002, y Faria también lo ha hecho en Faria 2002.

lo real y lo irreal es interna y relativa a sistemas simbólicos ya emplazados y en funcionamiento. Para poder preguntar si algo es real, ese algo debe tener el estatus de objeto y, a su vez, para ello debe contar como referencia de algún símbolo perteneciente a algún sistema. Por lo demás, algo que es real en cierto respecto puede ser irreal en otro sentido. Así, la distinción entre lo real y lo irreal no es una distinción general y absoluta, sino relativa a nuestras representaciones y a las perspectivas que en cada caso adoptemos respecto de ellas.

Ahora bien, esta idea de la metafísica, según la cual debemos concebir la realidad como una propiedad de segundo orden relativa a los vínculos de nuestras representaciones entre sí, resultará insatisfactoria tanto para quienes esperan de la metafísica el conocimiento o la experiencia de lo absoluto, como para aquellos que, sin extremar hasta ese punto sus expectativas, afirman que hay una realidad independiente de todas nuestras representaciones. De estos últimos, los más optimistas apuestan a que la ciencia y la filosofía nos brindarán algún día el conocimiento de esa realidad —o incluso que ya lo hacen—; por su parte, los pesimistas se contentan con esa afirmación de la independencia de lo real, aunque nos sea inaccesible. Exponer los problemas de estas concepciones alternativas nos servirá para afianzar la posición antes presentada.

Dejemos de lado por el momento la idea de absoluto sostenida en ciertas concepciones de la metafísica, de lo que nos ocuparemos más adelante, para abocarnos primero a la consideración de las otras alternativas planteadas. En un esclarecedor artículo sobre la llamada "tesis de la independencia" y su relación con las distintas variantes de realismo, Guillermo Hurtado ha argumentado convincentemente contra la viabilidad de la posición que Hilary Putnam mantuvo por más de dos décadas y que bautizara como "realismo interno".[2] En síntesis, la tesis de Putnam en ese periodo de su filosofía era que las nociones metafísicas fundamentales, como las de objeto, hecho y propiedad, son dependientes de nuestros esquemas conceptuales, pero esto no implica que no exista una realidad independiente de nosotros. Aunque Putnam quería evitar recaer en la

[2] Véase Hurtado 1998.

afirmación de la cosa en sí kantiana y el cúmulo de objeciones que tal noción recibiera, dejaba la puerta abierta a la objeción fundamental de Hurtado: la realidad independiente que intenta concebir el realista interno, una vez vaciada de toda estructura y toda determinación, es inconcebible.[3] Esto sólo deja dos caminos: un irrealismo como el de Nelson Goodman o un realismo más robusto. Lo que antes califiqué de opción optimista sería un realismo de esta clase, científico o metafísico, y, como resulta evidente, la variante pesimista es la que ofrece el realismo interno o, por ejemplo, el inefabilismo wittgensteiniano del *Tractatus*. (Como bien recuerda Hurtado, la sutil diferencia entre realismo interno e inefabilismo es la que existe entre afirmar que hay una realidad independiente de nosotros, en sí misma indeterminada pero determinable, y abstenerse tanto de afirmar como de negar la independencia conceptual de la realidad, por ser ambos enunciados sinsentidos, al forzarnos a ir más allá de lo que se puede decir.)[4]

Aunque creo que el realismo interno ha dejado resultados críticos valiosos, presenta problemas insuperables, algunos de ellos reconocidos posteriormente por el propio Putnam. Pero no me detendré aquí en este punto, pues lo que me importa señalar es que cualquier posición que se limite a afirmar una tesis de la independencia de lo real, tan mínima y vacía como la realista interna, lleva inevitablemente a considerar que la única metafísica posible es aquella que tome como su campo de aplicación los esquemas conceptuales o sistemas simbólicos en su funcionamiento efectivo; esto es, en su desempeño para alcanzar los fines que nuestras teorías y prácticas les impongan. Dicho de otra manera, una vez que se ha admitido, como lo hace el realismo interno y cualquier neokantismo, que la realidad no se autodetermina, pues todas sus determinaciones son conceptualmente dependientes, la tesis de la independencia, formulada en los términos vacíos antes descritos, no efectúa ningún trabajo en nuestra filosofía. Así, la variante pesimista del realismo no es una verdadera alternativa al concepto de metafísica presentado antes y que pretendo defender aquí.

[3] *Ibid.*, especialmente a partir de la página 33.

[4] Para un desarrollo del problema de la inefabilidad de la semántica y su relación con el realismo interno, véase Cabanchik 1996.

Lo que llamé realismo optimista o robusto, en cambio, parece en principio una opción auténtica, pero debe enfrentarse a la objeción irrealista. Veamos cómo se desarrolla esta dificultad. Enunciemos el realismo metafísico, que es el que aquí nos interesa, como la conjunción de las siguientes tesis:

(1) lo real posee por sí mismo sus estructuras y sus determinaciones;

(2) el conocimiento definitivo de lo real es en principio posible;

(3) hay una y sólo una descripción correcta y verdadera de lo real.

Veamos algunos de los problemas que, según el irrealismo, debe enfrentar esta concepción: la tesis (1) implica, precisamente, lo que cuestiona directamente el irrealista: que haya algún modo de distinguir en nuestra experiencia entre lo que pertenece a la realidad independiente de todo sistema simbólico y lo que proyectan sobre ella nuestras redes categoriales; la tesis (2), cuando se la combina con (1), carga con una concepción del conocimiento que facilita o incluso hace inevitable la aparición del escollo escéptico, y (3), además de depender en más de un modo de las dos primeras, tiene dificultades para enfrentar el hecho de que nuestra experiencia nos brinda diferentes descripciones y simbolizaciones de lo real, al punto que incluso podemos tener a menudo versiones rivales igualmente aceptables, según sean nuestros criterios de evaluación.

Mal que le pese al realista, el gravamen de la disputa va a su cuenta, pues, en última instancia, su apuesta no tiene respaldo suficiente. En efecto, debería justificar su pretensión de que nuestra categorización de lo real y las afirmaciones particulares y generales que a partir de allí proyectamos sobre el mundo se fundan en cómo son las cosas en sí mismas, más allá de las múltiples y a veces contradictorias descripciones que damos de ellas. Pero la serpiente humana siempre inyecta su ponzoña y la única realidad a la que tenemos acceso exhibe, tarde o temprano, nuestra huella.

La tesis de la independencia, bajo la interpretación del realismo robusto, exige demasiado, porque las categorías básicas de las diversas construcciones metafísicas posibles de la realidad, como individuo, identidad, evento, hecho, propiedad, etc., no pueden ser determinadas sin recurrir a tres elementos esenciales: criterios de corrección, hábitos de acción y finalidades prácticas, lo que nos remite a nosotros mismos antes que a una realidad independiente. Estos elementos se articulan permanentemente para tramar y ajustar nuestra experiencia. Es que nuestra experiencia describe constantemente círculos: de la percepción a la anticipación y a la memoria, no menos que de éstas a la percepción; del hecho al dicho, pero también viceversa; del pasado al futuro y de éste a aquél, etc., etc., etc. El realismo (de aquí en adelante, excepto indicación contraria, sólo me referiré a la versión robusta) desea abrir el círculo para obtener una base autosustentada, pero, de acuerdo con mi evaluación, hasta ahora no lo ha conseguido. Por tomar sólo un ejemplo, no poseemos aun un argumento concluyente en favor de un concepto claro de clase natural, de manera tal que nuestras inducciones sean confirmadas y validadas por "el mundo tal cual es".[5]

Lo que debe preocuparnos en materia de metafísica, es lograr instrumentos conceptuales para dar cuenta de la estabilidad y coherencia de la experiencia, respetando su dinámica y su multiplicidad. Pero, para ello, no es necesario apelar a esa base autosustentada, sino a un trabajo preciso sobre nuestros distintos criterios de corrección en su acción conjunta para comprender y reajustar nuestro conocimiento, a los efectos de que seamos capaces de determinar cuándo un trozo de experiencia merece el calificativo de "real".

En lugar de recorrer las discusiones y argumentos gastados en los que abunda la literatura sobre el tema, permítaseme ilustrar los problemas y mi posición sobre ellos con una fábula, que llamaré "un día en la vida de Juan". ¿Dónde hemos de hacer comenzar el día? ¿A las cero horas, con su primer sueño nocturno o cuando suena la campanilla del despertador? He

[5] Un muy buen desarrolló reciente de este problema, sensible a los cuestionamientos irrealistas de Goodman, puede encontrarse en Ávila Cañamares 2002.

ahí una primera incertidumbre y la consecuente necesidad de tomar una decisión, que será relativa a diversas cosas, todas ellas dependientes del sentido que queramos darle a la fábula.

Consideremos el momento en que Juan escucha el odioso despertador: puede o no sorprenderse, puede o no molestarse. Sus reacciones dependen de su actitud, sus expectativas y su memoria. Si él mismo programó el reloj para que suene a esa hora y no se sorprende, es que su reacción se ajusta a sus acciones de la noche anterior y tal vez a otras aún más lejanas. Pero si olvidó esa acción anterior o para qué la realizó, bien podría sorprenderse, por lo que el hecho de que se sorprenda, o no, no tiene un único sentido. Sigamos adelante suponiendo que no se ha sorprendido: salta de la cama como un resorte, realiza su aseo de rutina, se viste y finalmente sale de su casa. En ningún momento ha puesto en duda que se encuentra en el día martes tres de febrero de 2003, en la ciudad de Buenos Aires. Esto es un hecho que no conoce por percepción directa, sino a través de su memoria. Es un hecho lleno de convenciones complejas, muchas de las cuales ignora o no tiene presentes. Podría dudar del día, y despejaría esta duda con el recuerdo específico de algún hecho que le sirva como criterio: por ejemplo, su esposa ya no está y los martes se va más temprano que él, o está seguro de que ayer hizo algo que sólo hace los lunes, etc. Difícilmente vacilará sobre la ciudad en que se encuentra; pero si viaja muy seguido, eso podría ocurrir con naturalidad, y tampoco el año es un dato inmune a error, desde luego.

Bien, tenemos a Juan encaminándose hacia una entrevista laboral con alguien a quien nunca ha visto antes, digamos el señor Pérez. Juan está intentando conseguir trabajo y Pérez lo recibe en su oficina. Pérez se muestra sorprendido ante la visita de Juan, pues en su agenda la entrevista está anotada para el martes de la semana siguiente. ¿Quién estará en lo cierto? ¿Juan o Pérez? ¿Será la persona que lo ha recibido quien Juan cree que es? Ahora Juan debe interpretar el encuentro fallido. Por suerte, tiene cita con su psicoanalista, pero no consigue alivio y comprensión, sino nuevos motivos de preocupación. El analista interpreta que Juan se boicoteó y esto introduce en él una oscilación entre desconfiar de su analista o de sí mismo.

La historia puede seguir de diversas maneras; por ejemplo,

ésta: Juan vuelve sumido en el desasosiego a su casa y se queda dormido. Cuando despierta, su esposa le dice que ha dormido profundamente desde la noche anterior: ¿soñó, entonces, todo lo que acabo de relatar? Ya no sabe qué creer y para reponerse toma una aspirina con un vaso de agua, que se sirve de la botella que está en la heladera. Pero su mujer le informa que ha tomado un vaso de gagua, fabricado por la cadena de refrescos Putnam. Le cuenta que el gagua sabe y luce como el agua pero no está hecha de H_2O, sino de sustancias químicas sintéticas. Ninguno de los dos sabe si aplicarle al contenido de la botella la etiqueta "agua sintética" o "auténtica gagua" y si al agua deben llamarla "agua" o "gagua natural". Pero están tranquilos: los expertos dicen que en estos días es más seguro tomar gagua artificial que gagua natural.[6]

Aunque Juan tuvo un día difícil, el relato se comprende sin esfuerzo porque narra situaciones posibles, no muy excepcionales. ¿Qué enseñanzas podemos extraer de él? La primera es que la determinación de qué ocurrió *realmente* ese día *depende de una narración*. No sólo desde el punto de vista de la tercera persona, sino para Juan mismo, quien además deberá apelar a esa tercera persona para definir *cuál es la versión correcta* de lo que ocurrió. En segundo lugar, aunque la mayoría de las vacilaciones del relato promueve cuestiones epistémicas, algunas de éstas remiten a cuestiones metafísicas, como las siguientes: ¿hay algo así como "el día real de Juan", más allá de los diferentes relatos que se puedan hacer? ¿Hay algunas categorías básicas cuya interpretación permanece fija, más allá de los cambios en el relato? Si las hubiera, ¿son completamente independientes de otros aspectos de nuestros conceptos y de todos los demás relatos de la vida de Juan? ¿Cabe diferenciar dos realidades, la vida material y la vida espiritual de Juan? ¿Qué papel desempeña, en la determinación de la realidad para Juan, la distinción entre sueño y vigilia? ¿Hay clases naturales?

---

6 Para comprender la broma o, mejor aún, para entender que aquí hay una broma, recuérdese que Putnam (1975), a efectos de desarrollar su teoría de la referencia directa, imagina una Tierra Gemela en la que en lugar de nuestra agua hay gagua, difiriendo ambas entre sí en su composición química. Para un análisis del problema, además del ya citado artículo de Ávila Cañamares, véase Orlando 1999.

Naturalmente, la situación planteada no pone en jaque la totalidad del sistema de categorías implicado en el relato, sino sólo algunas. Pero otros relatos podrían producir un efecto similar en otras categorías, por lo que la pregunta prevalece: ¿cuáles serían esas categorías que pertenecen al mundo mismo, más allá de cualquier versión?

Una tercera observación, ya no derivada de la fábula, sino más general, es que sólo hemos considerado una versión verbal natural; pero, por ejemplo, una descripción en términos de la física cuántica, una caricatura con o sin texto, una serie de fotografías o un cuadro utilizarían otros instrumentos simbólicos para reconstruir el día de Juan. ¿No es forzoso pensar que la utilización de distintos sistemas simbólicos agregarán o quitarán algo al contenido de la historia?

El realista reiterará que, más allá de todas las variaciones simbólicas con las que juguemos, están los hechos mismos o la quintaesencia de la que ellos mismos están hechos. Entonces le pediríamos una vez más que nos guíe hacia esa médula del hueso de lo real sobre la que está tan seguro. Eso lo llevará tal vez a una crónica respetuosa de la secuencia causal, en los términos más asépticos posibles y a alguna consideración consensuada sobre los aspectos más controvertidos, como los referidos a la distinción entre sueño y vigilia y la determinación de las clases naturales. Mas, nuevamente, a la manera del escéptico, que traza paréntesis a toda pretensión cognoscitiva del dogmático, pero sin comprometerse con la tesis de que el conocimiento no es posible, señalaremos que aun la nueva versión depende de ciertas decisiones que adoptamos al utilizar tal o cual medio de expresión.

Volvamos ahora a las tres tesis que atribuimos al realismo. La (3) podría sucumbir ante el peso de los indicios en favor de la pluralidad y la (2) podría virar del conjuro –y todo conjuro es también invocación– del escepticismo a la aceptación de un modesto falibilismo. Pero, ¿qué hay de (1)? ¿No hay algún sentido en el que pueda ser correcta?

Tal vez se le pueda dar un sentido, aunque sólo después de una reformulación muy profunda, no mientras se mantenga una dicotomía entre "la realidad tal cual es en sí o por sí misma" y "la realidad tal cual es para mí (o para nosotros)", como

ocurre con la tesis de la independencia en la versión del realismo antes considerada. Dicho en forma más directa, la concepción de la metafísica por la que abogo cree posible el conocimiento de lo real, pero abandona la tesis de la independencia en su versión realista, tributaria de una dicotomización de lo real. Esto lleva a reformas en el concepto de conocimiento, que no desarrollaré *in extenso* en este trabajo, pero de las que algo diré más adelante. Veamos esta dicotomía primero, para luego retomar la exposición del comienzo.

Podemos formular la alternativa en discusión estableciendo en el punto de partida una dicotomía irreductible entre un *dato en sí mismo* y una *proyección* o una *respuesta conceptual* frente a ese dato. La concepción de la metafísica de inspiración pragmatista rechaza esta dicotomía, sean cuales fueren las variantes en las que se deje presentar. Este rechazo es doble: por un lado, toma forma en la negativa a considerar significativa la idea de que pueda pensarse o concebirse algo *informe*; esto es, un dato puro, no determinado por conceptos o categorías. En otras palabras, para el pragmatismo no hay dato en sí mismo, pues todo dato se da originariamente envuelto ya en el movimiento del símbolo –de la semiosis, diríamos con Peirce–. En segundo lugar, no habría nada que pueda concebirse bajo la figura de un pensamiento puro, que se capte a sí mismo en su dimensión de acto, sin que entrañe un movimiento de reacción ante el dato ya categorizado y conceptualizado. El concepto más apropiado para pensar el estado de cosas resultante de este doble rechazo es el de *situación*, como propone Dewey. Entendamos por situación el complejo interactivo entre el sujeto y su entorno. Desde esa perspectiva, *la realidad misma es en situación*. Y toda situación supone prejuicios, expectativas y hábitos que conforman y condicionan una subjetividad cuya acción se orienta hacia ciertos fines en perspectiva. A su vez, la realidad de cada cosa dada en el seno de la situación depende de la *eficacia* que la cosa del caso aporta a la misma, por lo que nada que no posea alguna eficacia contará como real; es decir, *para el pragmatismo lo ineficaz no tiene sitio.*[7]

[7] Puede obtenerse un panorama bastante completo de distintas ideas y argumentos de Dewey, en su mutua integración, en la antología publicada por Francisco Beltrán en 1930: Dewey 1930.

Desde esta perspectiva, podemos reinterpretar la tesis de la independencia con un sentido relativo, como también recuperar cierta imprescindible noción de "lo dado". Para arribar a estas concepciones de "independencia relativa de lo real" y de "dato", debemos presentar esquemáticamente el conjunto de tesis en el que se insertan.

La posición a la que intentamos arribar sobre este punto, coincidente con el pluralismo irrealista de Goodman, puede caracterizarse como la conjunción de las siguientes doctrinas:

(I) las cosas, los estados de cosas, sus características y estructuras se constituyen en su realidad misma a través de la construcción y aplicación de sistemas simbólicos, conjuntamente con las estofas de las que esas cosas están hechas a partir de otros sistemas simbólicos ya dados;

(II) no hay un límite *a priori* a nuestras posibilidades de construcción de esos sistemas;

(III) la experiencia nos propone de hecho numerosos sistemas simbólicos de un mismo tipo y también de diferente tipo;

(IV) la unificación de esa multiplicidad de sistemas simbólicos, si fuera posible, sería resultado de complejas conexiones compuestas a partir de esos sistemas. En cualquier caso, tal sistema unitario no sería un dato de partida, sino un logro más de nuestra invención, sujeto al mismo tipo de restricciones que cualquier otro sistema simbólico, como la consistencia, la riqueza, la eficacia y la utilidad.

La primera proposición afirma un principio relativista según el cual ni nuestras atribuciones de existencia y corrección vienen determinadas por "la naturaleza de las cosas" o algo por el estilo, ni la realidad misma a la que tales predicados se aplica es "un mundo ya hecho". En cuanto a la proposición (II), el contraste que establece es tanto con un realismo metafísico, de acuerdo con el cual sí hay un límite para nuestras construcciones simbólicas, el que marca "el mundo tal cual es en sí", como con las estrategias trascendentales de tipo kantiano, para las cuales hay una estructura *a priori* y trascendental que legisla de un modo único acerca de cuáles son las construcciones

posibles. Por el contrario, este aspecto del pluralismo rechaza tanto los límites metafísicos trascendentes como los trascendentales. Si hay un amo, en todo caso es la experiencia misma, pero se trata de un amo que no nos esclaviza, ya que esta experiencia es la que nosotros mismos protagonizamos. Esta tesis se completa con (III), que expresa una valoración positiva de la pluralidad que de hecho nos entrega la experiencia, contra la valoración negativa que de este hecho hacen tanto el realismo metafísico como el idealismo. Finalmente, lo que señala la proposición (IV) es que, aun cuando fuera concebible algo así como "el punto de vista de la totalidad", éste consistiría en el resultado de un trabajo de conjunción articulada entre esa multiplicidad originaria de sistemas simbólicos.

Ahora bien, como se afirma en (I), siempre hay un dato de partida. La actividad constructiva nunca es creación *ex nihilo*. Y esto ya es un primer sentido en el que se introduce la dimensión de independencia. Un segundo sentido puede formularse en estos términos: "lo real es relativamente independiente de nosotros" significa "lo real es susceptible de búsqueda y encuentro" (relativización del principio de independencia). Es decir, la realidad es una construcción de nuestros sistemas simbólicos que supone una orientación activa de búsqueda, un complejo conjunto de variados procedimientos dirigidos a encontrarnos con lo real. Pero sólo puede hablarse de "búsqueda y encuentro" donde es posible distinguir entre un sujeto de búsqueda y un objeto por encontrar. Crear o construir lo real no equivale a inventarlo arbitraria y antojadizamente. *No ponemos* lo real; lo encontramos. Por ello, aunque relativo a nuestra búsqueda y, por ende, a los sistemas simbólicos que instrumentamos en ella, lo real es independiente de nosotros, aunque no podamos nunca separar, en lo encontrado, algo que deriva de nuestra actividad constructiva de algo que ya estaba allí sin mediación conceptual alguna. Y esto es así porque lo que encontramos ya pertenece a la versión del mundo a la que nuestro conocimiento la integra, o a otras versiones correlacionadas de diversos modos.

Para comprender más ajustadamente lo que llamaremos "la gramática del juego de lenguaje de buscar y encontrar" y, sobre todo, para plantear con mayor claridad la controversia entre

una interpretación realista y una irrealista del funcionamiento teórico y práctico de estos conceptos y, *a fortiori*, de la tesis de la independencia, apelaremos a dos historias fantásticas, una de Borges y otra de Goodman.

En su cuento-ensayo "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", Borges imagina a Tlön, un mundo de ficción dentro de la ficción. Tlön es el resultado de los afanes constructivos "de una sociedad secreta de astrónomos, de biólogos, de ingenieros, de metafísicos, de poetas, de químicos, de algebristas, de moralistas, de pintores, de geómetras...", según la conjetura del narrador (Borges 1979, p. 19). Cuenta Borges que una de las paradojas legadas por los pensadores de Tlön, equivalente en ese mundo a lo que representan las aporías de Zenón para el nuestro, relata el extravío y reencuentro de nueve monedas a lo largo de una semana por diferentes personas y en diferentes lugares. Para la mayoría de los habitantes de Tlön se trata de una paradoja incomprensible, producto de una falacia verbal. Los defensores del sentido común de Tlön explicaron que dicha falacia era producto de un uso temerario de voces neológicas: los verbos *encontrar* y *perder*, que implican la *petitio principii* de presuponer la identidad de las nueve monedas desde su conjeturada pérdida hasta su imaginada recuperación.

Además, en el mundo de Tlön hay objetos muy particulares llamados *hrönir*. Los *hrönir* son duplicaciones de objetos. Se ajustan a las esperanzas y expectativas de los que los buscan: "Dos personas buscan un lápiz; la primera lo encuentra y no dice nada; la segunda encuentra un segundo lápiz no menos real, pero más ajustado a su expectativa."[8] Desde la perspectiva de nuestro mundo común, no son objetos encontrados, sino creados, de la misma forma que el razonamiento aporético de Tlön es buen sentido en nuestra realidad cotidiana. El relato de Borges nos sirve para mostrar, a través del juego irónico de la ficción, cuán convencional y a la vez irreflexivo puede ser nuestro esquema común de lenguaje y pensamiento. Y, lo que es más importante, cuán construida podemos concebir que es nuestra realidad.

---

[8] *Ibid.*, p. 27.

Por extraño que parezca, el irrealista Goodman trata los objetos comunes de nuestra experiencia más ramplona casi como si fueran *hrönir*. En efecto, según nos dice, nosotros no sólo hacemos las constelaciones de estrellas, sino las estrellas mismas, y si aceptamos que están allí desde mucho antes que nosotros es porque las hacemos como cosas de un mundo al que hacemos preexistente.

Para no irnos tan lejos como a las estrellas, acompañemos a Goodman a la sala de espera, quizá de un médico para realistas impenitentes:

> Me encuentro sentado en una atestada sala de espera, sin tener conciencia de equipo estereofónico alguno. Gradualmente descubro que hay dos altavoces empotrados dentro de la estantería, un receptor y un plato giratorio en un mueble situado en una esquina y un mando de control remoto sobre la repisa. Encuentro un equipo que ya estaba allí. Pero veo lo que envuelve este descubrimiento: distinguir los diversos componentes de lo que me rodea, categorizarlos de acuerdo con su función y armonizarlos en una totalidad simple. Gran parte de lo que se ha hecho mediante un complejo material conceptual, ha sido encontrar lo que ya existía. Otro visitante, recién llegado de la jungla más profunda, en la que siempre ha vivido, no lo encontrará, porque carece de los medios para hacerlo. [...] No sólo desconoce lo que es un equipo estereofónico; es incapaz de reconocer que sea una cosa, eso que yo sé que es un equipo estereofónico —esto es, ni distingue ni hace ningún objeto de este tipo—. (Goodman 1984, p. 35)

Para Goodman, este "experimento mental" ejemplifica su tesis de que lo que somos capaces de buscar y encontrar es relativo a nuestros sistemas simbólicos. En el ejemplo, el equipo estereofónico es compuesto por la percepción de alguien cuyo equipaje simbólico y cultural se lo permite, mientras que literalmente no existe para el habitante de la jungla.

Pero el realista alegará que al menos los materiales con los que el equipo estereofónico es ensamblado en un solo objeto por la percepción debieron ya estar allí con una existencia claramente independiente de nuestra percepción y nuestro conocimiento. Sin embargo, podrá replicar Goodman, esos ma-

teriales no existen para quien no es capaz de percibirlos, no hallándose para él en un campo de búsqueda posible. Pero, podría insistirse, más allá y previo a cualquier versión, hay algo allí cuya existencia material no depende de nosotros, aun cuando no haya una versión de versiones que dé cuenta de ello. Es en este punto donde aparece el nudo gordiano de todo el asunto, pues cabe preguntar: ¿en qué consiste eso previo e independiente? ¿Es acaso una pura sustancia, una materia prima con la que se moldean y se hacen los diferentes mundos? ¿Y no será dicha sustancia ella misma dependiente de otras versiones ya dadas? Después de todo, realista e irrealista coinciden en que siempre se parte de alguna versión ya dada; entonces, ¿qué derecho tenemos para suponer un contenido preexistente e independiente de toda versión?

Estimo que la vía adecuada para superar el *impasse* entre el realista y el irrealista es replantear los términos del problema desde una óptica dinámica, pues a pesar de la declarada inspiración pragmatista de Goodman, el modo en el que suele formular sus propuestas y debates no permite apreciar suficientemente la dimensión dinámica del problema. Es cierto que Goodman se refiere a un hacer, pero a menudo el énfasis predominante está en el resultado de ese hacer más que en el proceso mismo.

Como hemos señalado, los elementos necesarios para este replanteamiento provienen del pragmatismo y su raíz más antigua es por lo menos Hegel. Conviene partir de la distinción deweyana entre *objeto* y *situación* –distinción que tiene su expresión no sólo en Hegel mismo, sino también en otros filósofos que también recibieron su influencia, como Whitehead en su *Proceso y realidad*–. Según Dewey, "objeto" es todo cuanto ha sido producido y ordenado en forma estable por medio de la investigación. Por su parte, esta última es el proceso que va de una situación indeterminada a su determinación. La situación en sí misma, en cuanto tal, no es nunca un objeto, sino el todo contextual que reúne y organiza diversos objetos dados –los que, a su vez, son resultado de situaciones previamente desarrolladas–. La dimensión de totalidad que Dewey atribuye a la situación depende de la cualidad vivida por el sujeto que se constituye en esa situación y para quien dicha situación existe.

Podemos tratar de precisar ahora la distinción de Dewey y proyectarla sobre la cuestión que nos ocupa. "Objeto" y "situación" son términos que remiten el uno al otro, y su función teórica es ayudarnos a establecer una diferencia de perspectivas: aquella que concibe la realidad como la totalidad de los objetos con sus propiedades y relaciones, y aquella otra cuyo punto de vista es el del proceso a través del cual dicha realidad se constituye y transforma constantemente. En sentido estricto, cabría llamar "realidad" a la totalidad de los objetos con sus propiedades y relaciones, pero ocurre que éstos sólo arriban a la existencia en el seno de las situaciones. La situación es el proceso a través del cual esos objetos se constituyen al conquistar un espacio dentro de un orden, un campo de relaciones producidas por una intermediación simbólica que concluye en un juicio, instancia en que una nueva determinación tiene lugar.

Si se piensa ahora en el ejemplo de Goodman en la sala de espera, no será difícil redescribir esa circunstancia en los términos recién desarrollados. Tenemos allí un primer momento en el que ciertos datos configuran una situación indeterminada. Una investigación comienza y en su despliegue un nuevo objeto arriba a la existencia: el equipo estereofónico, como se recordará. De esta forma, el mundo adquiere un nuevo aspecto que lo transforma con mayor o menor profundidad, y esto a partir de una versión que contiene nuevos elementos simbólicos para dar cuenta de la situación en su determinación final.

La circunstancia a partir de la cual el proceso entero comienza es una indeterminación que se presenta en una situación dada, la que a su vez remite a un mundo preexistente. Si esta indeterminación no existiera, tampoco existiría la situación en su dimensión dinámica y, por ende, tampoco los objetos cuya existencia depende de dicha situación. ¿Pero acaso no habrá que considerar aquel mundo preexistente como independiente de la situación nueva? Ahora bien, si, como el propio Goodman lo reconoce, no es conducente ir en busca de un mundo primero u originario, ha de aceptarse que siempre partimos de una situación en la que ya nos encontramos y cuya naturaleza es jánica: una de sus caras mira a un mundo cuya existencia y conformación es independiente de *esa* situación misma; la

cara opuesta proyecta y, en esa medida, reconstruye el mundo dado creándolo de nuevo. Por lo demás, el mundo único, cuya existencia el monista tiende a concebir como absoluta, libre de todo contexto y toda situación, permanece perdido.

De acuerdo con este enfoque, podemos repartir la razón salomónicamente entre realistas (en un sentido no robusto) e irrealistas sin necesidad de despedazar a la criatura pluralista: si contemplamos el mundo tal como se encuentra en el surgimiento de una situación, debemos reconocerle al realista que existencia y organización, *en un sentido relativo*, son independientes de nosotros, pero sin olvidar que su conformación actual es, a su vez, el resultado de una empresa histórica y colectiva, a través de una compleja trama de situaciones ya desplegadas. Por otra parte, en favor del irrealista señalemos que, cuando el acento recae en el proceso por el cual transformamos ese mundo al proyectarnos más allá de la situación en la que nos encontramos, descubrimos que con nuestra acción contribuimos, junto con otros en el seno de grupos e instituciones, a crear y recrear ese mundo en múltiples formas y direcciones, no siendo posible totalización final alguna en el proceso de esa creación.

Todo esto se ve más claro cuando atendemos al papel que en este análisis desempeña la verdad. En efecto, no olvidemos que la piedra de toque del planteamiento goodmaniano es que nosotros hacemos versiones, y las versiones verdaderas hacen mundos. ¿Cómo podemos dar cuenta de esta dimensión del problema en los términos dinámicos expuestos?

Conforme a la orientación pragmatista adoptada, recordemos que la verdad es una estructura de nuestra acción. Toda verdad, por elemental que sea, es una conquista. Lo que ocurre es que, una vez alcanzada, la estela dejada por el proceso que ha conducido a ella se atenúa hasta desaparecer. Aunque existe una enorme diferencia entre el camino que lleva al juicio "hay un equipo de música en esta habitación" y el que lleva a una teoría científica, la diferencia es más de grado que de estructura. Desde el punto de vista que aquí interesa, en cualquier verdad debe distinguirse un momento subjetivo de creación y un momento objetivo en el que esa verdad, que antes fue

proyecto e invención, se convierte en patrimonio común y, en última instancia, en costumbre.

Así como antes hablamos de las dos caras de la situación, también la verdad tiene una naturaleza bifronte. Quien ha señalado con intensidad esta condición de la verdad es Jean-Paul Sartre, en términos de lo que yo bautizaría como "pragmatismo existencialista". Vale la pena citar algunos pasajes de su pequeño ensayo *Verdad y existencia*:

> soy a la vez creador y pasivo. Ahí está precisamente la aparición de la verdad o el Ser que aparece en el acto. Desde el punto de vista subjetivo, el conocimiento no difiere de la creación y, recíprocamente, la creación es un conocimiento [...]. A la vez, no obstante, la aparición fijada del Ser es autónoma, independiente, es una respuesta. [...] El objeto (de conocimiento) responde a las preguntas [...], pero sólo responde *a las preguntas*. Así, poco a poco, el proyecto se complica, la finalidad se amplía y se concreta, las preguntas se multiplican en la medida en que las *visiones* o intuiciones se multiplican. El conjunto de las respuestas verificadas del objeto constituye su verdad: naturalmente su verdad *a la luz de ese proyecto*. Otros proyectos harían surgir otras verdades junto a las primeras, puesto que el objeto no entrega más verdades que las que se le piden (ocurre, por supuesto, que la respuesta desborda la pregunta, pero en un marco de investigaciones previamente definidas; y, por otro lado, en ese caso, la respuesta es más bien la indicación de nuevas preguntas por hacer). (Sartre 1996, p. 83)

En este texto, Sartre expresa con típica vivacidad las dos dimensiones de la verdad: la que interesa destacar al realista, esto es, aquella en que la verdad de nuestros juicios se funda en su vínculo con un mundo ya dado, y aquella otra a la que es sensible el irrealista y que nos lleva a concebir la verdad como una construcción nuestra, relativa a nuestros intereses y nuestras perspectivas. Desde luego, ambos lados son anverso y reverso de una misma moneda, vista una vez desde la cara del proceso y otra desde la cara del producto. Sin embargo, *la verdad* como irrupción de una novedad en el cuerpo de lo ya sabido *transforma retrospectivamente la realidad del mundo dado, otorgándole nuevos objetos, estructuras y significaciones*, por lo que, en última instancia, no hay que confundir aquí la aceptación

del requisito realista como un compromiso con una teoría de la verdad como correspondencia del lenguaje o el pensamiento con un mundo absolutamente independiente e incontaminado. No hay tal cosa, pues *el mundo con el cual nuestras pretensiones veritativas se mide es un mundo que rehacemos constantemente a través de las verdades que logramos conquistar.*

Si lo que llevamos dicho sobre el conocimiento y la verdad está en el camino correcto, podemos volver a la concepción principal de este ensayo a partir de los nuevos elementos conceptuales desarrollados. Lo que se necesita es comprender todo lo implicado en el proceso de conocimiento. Si conocer es, en parte, encontrarse con un mundo ya hecho y, en parte, reconstruirlo a través de nuestras creaciones simbólicas, si establecer una verdad es el resultado de un trabajo de transformación relativo a nuestra posición teórica y práctica, si, en fin, no hay sentido alguno en la pretensión de que la realidad es una y absoluta, pues es el resultado de una empresa colectiva que permanece siempre abierta hacia su proyección futura, entonces puede aceptarse que realistas e irrealistas tienen, ambos, parte de razón, porque cada uno ve un aspecto de la realidad compleja respecto de la cual se interroga. Tiene razón el realista cuando se resiste a suscribir por completo la llamada "tesis de la independencia", pero tiene razón el irrealista cuando relativiza dicha independencia a las situaciones y las versiones que, en su seno, somos capaces de elaborar. En cualquier caso, el pluralismo pragmatista es una concepción integral en materia de teoría del conocimiento y metafísica que puede dar suficiente cuenta de los distintos elementos implicados, sin por ello ceder a la presión del monista que exige a la filosofía un camino regio hacia lo absoluto, sea en términos realistas, sea en términos idealistas.

Antes anuncié que, junto a las variantes realista robusta y realista interna, hay un enfoque de la metafísica que la asocia a lo absoluto. La presentación que estoy intentando desarrollar y que llamo "pluralismo pragmatista", fuertemente emparentado con el irrealismo de Goodman, no estaría completa, por lo que se verá enseguida, sin hurgar en alguna concepción ejemplar de la metafísica como punto de vista de lo absoluto. Encuentro tal versión ejemplar muy a mano en la obra de

Bergson, especialmente en la más pertinente a los fines que ahora persigo, su *Introducción a la metafísica.* Mi propósito no es contribuir aquí a la comprensión de su obra, sino al desarrollo del problema expuesto. (Si los "bergsonianos" tuvieran reparos con mi lectura, puedo dejar caer el nombre de Bergson, pues estoy interesado en la versión que le atribuyo, no en atribuírsela. Con todo, la lectura que ofreceré se sostiene tan inmediatamente de su texto, que dudo estar dando pie a la polémica.)

Bergson distingue entre dos modos de conocer una cosa cualquiera: uno intuitivo e interno, otro analítico y externo; el primero nos aproxima a la realidad de la duración, el segundo nos ofrece una perspectiva estática de una realidad que es puro devenir. La intuición es el método que le convendría a la metafísica, pues su tema es la duración y el conocimiento de la duración debe ser tan absoluto como lo es ella misma. Así, el absoluto se vuelve el tema exclusivo de la metafísica. Esta secuencia de ideas lleva a Bergson a afirmaciones como éstas: "La metafísica es la ciencia que pretende prescindir de símbolos" (1986, p. 7); "la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos" (1986, p. 27).

El extremismo de esta concepción es muy aleccionador, pues muestra, de un solo golpe, que el símbolo nos entrega una realidad siempre relativa y plural y que, cuando se pretende dar lugar a una experiencia separada y heterogénea, debe concebírsela como una captación inmediata de lo real que ningún lenguaje podrá jamás producir por sí mismo ni comunicarlo con propiedad. Pero si no encontramos buenas razones para aceptar esta intuición y este absoluto, no queda en pie más que la opción relativa y plural del símbolo, que es, precisamente, la que en esta páginas estamos proponiendo.

Ahora bien, puesto que la vivencia de la duración es intraducible, pues es radicalmente heterogénea respecto del símbolo, no hay equivalencia y sustitución posibles. La metafísica debe cuidarse, según Bergson, de que cualquier configuración simbólica ocupe el lugar que le corresponde de pleno derecho sólo a la intuición silenciosa. Sin embargo, para que la metafísica pueda acceder a alguna transmisión, deberá admitir algún medio de expresión. Es por ello que Bergson habilita la

variación imaginaria a tales fines: cuanto mayores sean los contrastes entre las imágenes, menos peligro hay de que alguna usurpe el lugar de la intuición metafísica.

El cuadro presentado toma un aspecto paradójico, en estos términos: si la metafísica ha de ser un conocimiento eficaz, deberá ser comunicable, para lo cual se recurrirá al símbolo en su mayor plasticidad, multiplicidad y riqueza posibles, pero a sabiendas de que su único papel es el de la *evocación*. Sin embargo, aunque la evocación no es una relación semántica, el medio utilizado para lograrla sí lo es, pues la imagen no deja de establecer un vínculo semántico con aquello a lo que alude. ¿Por qué, entonces, no aceptar que es precisamente la condenada mediación simbólica la que hace posible y aun constituye la realidad evocada y aludida?

El problema es que si Bergson estuviera en lo cierto, la metafísica quedaría confinada a la experiencia solitaria del sujeto. Nadie podría compartir su conocimiento metafísico con nadie, sino tan sólo ofrecer pálidos reflejos que provoquen en la subjetividad ajena una disposición adecuada para que haga su propia experiencia metafísica. Pero, cabe preguntar, ¿merecería semejante metafísica el nombre de "conocimiento"?

El planteamiento de Bergson no es enteramente arbitrario, como podría parecerlo al exigir una inaccesible intuición de lo absoluto. Su razón es que tenemos experiencia de tal absoluto en la duración temporal de nuestra subjetividad. Sin embargo, no es una buena razón, no porque no exista la experiencia de la duración, parte integral de la vida común. En efecto, tenemos conocimiento inmediato de nuestra propia existencia continua en el tiempo, ya que la experiencia se nos presenta así, y no como una serie de nacimientos discontinuos y desvinculados entre sí. Pero esto no constituye ningún absoluto que permanezca heterogéneo a la representación simbólica.

Lo que podríamos llamar "el error de Bergson" es comenzar por introducir una dicotomía radical en el orden del conocimiento, que se proyecta al orden de lo real. Aun cuando la cualidad pura del flujo sensorial no sea por sí misma cognoscible en el tiempo de su fluir mismo, está abierta a la adquisición de valor y sentido. A través de su transformación simbólica,

con el auxilio de los múltiples instrumentos de la referencia, no sólo de la alusión evocativa, el supuesto absoluto de Bergson cede su lugar a una realidad-en-perspectiva, también ella en permanente fluir. Una vez dado este primer paso, ya no es posible concebir la metafísica como intuición de lo absoluto, y entonces se despeja el camino para reestablecer su continuidad con las otras actuaciones a partir de las cuales damos forma a la realidad.

Lo que la filosofía de Bergson y cualquier modelo similar quieren preservar es una realidad originaria, fuera del alcance de la mediación conceptual. En este sentido, las variantes de realismo antes discutidas comparten con una filosofía de lo absoluto la exigencia de un conocimiento de “la realidad en sí”, sea que se la conciba como articulada en espejo con las articulaciones racionales de la ciencia, o como lo heterogéneo respecto de cualquier categorización. En el primer caso, se sublima al lenguaje hasta concebirlo como un medio inocuo, transparente; en el segundo, se lo demoniza al ver en él una amenaza para el conocimiento auténtico.

Frente a ambas opciones, el enfoque metafísico aquí propuesto destaca el papel activo y constructivo del símbolo en la constitución de lo real. La metafísica interviene en la descripción, el análisis y la explicación de las categorías más generales que operan en esa constitución simbólica de lo real. Podríamos decir que, en esta perspectiva, la metafísica es “filosofía segunda” o, si se prefiere, que la filosofía es siempre segunda respecto de los sistemas simbólicos que articulan lo real de múltiples maneras.

Así, la filosofía nace cuando establecemos comparaciones entre nuestras representaciones y su valor referencial. Danto ha propuesto que todos los conceptos filosóficos implican dos clases de términos: vocabulario semántico (“referencia”, “denotación”, “expresión”, “satisfacción”, etc.) y vocabulario evaluativo para determinar el cumplimiento o no de la vinculación semántica (“verdadero”, “existe”, “arraigada/o”, relativo a una clase o concepto, etc.; véase Danto 2002, p. 126). Mi propuesta es que el predicado “real” es uno de estos términos evaluativos; que no funciona sin vocabulario semántico aplicado a un sistema simbólico dado, y que esto define el tema de la meta-

física en el sentido presentado en las primeras páginas de este ensayo: establecer principios y criterios para discriminar, en el seno de los distintos sistemas simbólicos, las representaciones correctas de las incorrectas, y la distinción entre lo real y lo irreal toman un papel central en esta tarea. Concebida en estos términos, la metafísica puede aspirar a mantener en alto el papel estratégico que la tradición le ha otorgado, si no ya como "filosofía primera", al menos como una disciplina de segundo grado que lleva a su punto de culminación y de mayor integración los distintos sistemas simbólicos a través de los cuales constituimos y modificamos contantemente las realidades en las que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J., 1962, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford.

Ávila Cañamares, I., 2002, "El nuevo enigma de la inducción y los términos de clase natural", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 34, no. 100, pp. 55–85.

Bergson, H., 1986, *Introducción a la metafísica*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México (edición original: 1903).

Borges, J.L., 1979, *Ficciones*, EMECÉ, Buenos Aires (1a. ed.: 1956).

Cabanchik, S.M., 2002, "El ser se hace de muchas maneras", *Diánoia*, vol. 47, no. 49, pp. 51–63.

——, 1998, "Aspectos semánticos del uso de 'real'", *Areté*, vol. 10, no. 2, pp. 217–239.

——, 1996, "La inefabilidad de la semántica y el realismo interno", *Análisis filosófico*, vol. 16, no. 2, pp. 175–187.

Danto, A., 2002, *La transformación del lugar común*, trad. Ángel y Aurora Mollá Román, Paidós, Barcelona (edición original: 1981).

Dewey, J., 1930, *Pedagogía y filosofía*, trad. J. Méndez Herrera, Francisco Beltrán, Madrid.

Faria, P., 2002, "Deconstrucción de la irrealidad", *Diánoia*, vol. 47, no. 49, pp. 131–155.

Goodman, N., 1984, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Hurtado, G., 1998, "Realismo, relativismo e irrealismo", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 30, no. 90, pp. 23–46.

Lewis, C.I., 1929, *Mind and the World Order*, Dover, Nueva York.

Orlando, E., 1999, *Concepciones de la referencia*, EUDEBA, Buenos Aires.

Putnam, H., 1975, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, Nueva York.

Sartre, J.-P., 1996, *Verdad y existencia*, trad. Alicia Puleo, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona (se trata de un inédito cuya redacción data de 1948).

IV

CUERPOS, MENTES Y PERSONAS

DUALISMO Y FISICALISMO EN LA FILOSOFÍA DE LA MENTE CONTEMPORÁNEA*

DIANA I. PÉREZ

Después de casi un siglo de profusas defensas de una variedad de respuestas materialistas[1] al problema mente-cuerpo, la década de 1990 se caracterizó por una vuelta al dualismo, la tesis de que existen dos ámbitos diferentes e irreductibles de fenómenos, el mental y el físico (por ejemplo Chalmers 1996, Kim 1998). La mayoría de estas discusiones se centran hoy en un aspecto específico de nuestra vida mental: la conciencia fenoménica. Hay un acuerdo más o menos establecido en el sentido de que los demás aspectos de nuestra vida mental pueden ser incorporados de una u otra manera en una pintura fisicalista del mundo, pero que la conciencia fenoménica, "lo que es estar en este estado mental" (*what is it like to be...*), el aspecto subjetivo, experiencial, cualitativo de nuestra vida mental se resiste a ser incorporado en una teoría fisicalista robusta.

Esta vuelta al dualismo depende, en mi opinión, del poder persuasivo de dos líneas argumentativas independientes. Primero, la aceptación generalizada, debida en gran medida a la eficacia retórica de argumentos epistemológicos como los de

*Versiones anteriores de este trabajo han sido leídas en el VII Coloquio de Filosofía Bariloche, realizado en S.C. de Bariloche, del 18 al 20 de septiembre de 2002, y en las IV Jornadas de Filosofía de la Universidad de La Plata, del 7 al 9 de noviembre de 2002. Agradezco los comentarios de los asistentes a ambos eventos, especialmente los de Cristina Gonzalez, Carlos Garay, Guillermo Hurtado y Liza Skidelsky. También agradezco a David Pineda, quien suscitó en mí la idea de que el fisicalismo ontológico debería ser separable del epistemológico. La realización de este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de la Fundación Antorchas.

[1] Usaré indistintamente en este trabajo los términos "materialista" y "fisicalista", siguiendo la falta de distinción que se verifica en los trabajos que discuto a continuación.

Kripke 1972 y 1977, el de Nagel 1974 y el de Jackson 1982. En segundo lugar, este retorno al dualismo está fuertemente condicionado por cierta caracterización explícita del fisicalismo ampliamente adoptada, heredada de Lewis 1966, 1970 y 1972, y generalizada por Chalmers 1996, y Jackson 1994 y 1998, de acuerdo con la cual "el materialismo (fisicalismo) es verdadero si todos los hechos positivos acerca del mundo son *lógicamente* supervenientes en forma global a los hechos físicos, [...] o el materialismo es verdadero si todos los hechos positivos acerca de nuestro mundo están *implicados* [*entailed*] por los hechos físicos" (Chalmers 1996, pp. 70-71). Mi objetivo en este trabajo es mostrar que ambas líneas argumentativas centrales en favor del dualismo dependen explícita o encubiertamente de la inclusión de elementos cognoscitivos en la formulación misma del fisicalismo y que, por lo tanto, no son adecuadas como refutaciones del fisicalismo en cuanto tesis estrictamente ontológica. En efecto, el fisicalismo como tesis ontológica sostiene que todo lo que hay es físico, o depende o está constituido en última instancia por objetos y propiedades físicas, y las consideraciones acerca de la posibilidad de *explicar* los fenómenos mentales a partir de los físicos no debe ser tomada en cuenta para atacar esta tesis ontológica.

Para lograr este objetivo presentaré, en primer lugar, los argumentos más convincentes en favor del dualismo propuestos en la literatura filosófica de estos últimos años, así como las respuestas fisicalistas más adecuadas a ellos. Finalmente, en el último apartado intentaré mostrar cuál es el error común que subyace a todos estos argumentos, error que, una vez puesto de manifiesto y corregido, permitiría, sin duda, seguir defendiendo hoy una posición fisicalista sólida.

1. *Los argumentos pro dualistas*

1.1. Los argumentos de Kripke

Los argumentos de Kripke fueron propuestos originalmente en contra de la versión dominante del fisicalismo en la década de los sesenta, la teoría de la identidad psicofísica, que sostenía que ciertos estados mentales, específicamente las sensaciones,

son contingentemente idénticas a estados cerebrales. Los argumentos de Kripke están basados en los siguientes supuestos:

1) Si una identidad entre dos designadores rígidos[2] es verdadera, entonces es necesaria.

2) Algo es necesario si no hubiera podido ser de otra manera que como es.

3) Hay necesidades *a posteriori*; esto es, hay cosas que no podrían haber sido de otra manera que como son, pero que descubrimos que son como son por investigación empírica. Tal es el caso de las esencias de los términos de clase natural, que son necesarias, pero se descubren por investigación científica (Kripke 1972, p. 110).[3]

4) Ciertas identidades (por ejemplo "Calor = energía cinética media de las moléculas") nos producen una "ilusión de contingencia" que es necesario explicar (porque creemos que podría haber calor independientemente de la energía cinética de las moléculas, o que el calor es producido, por decir algo, por moléculas en estado de reposo, pero esta creencia es ilusoria en la medida en que toda identidad es necesaria). La ilusión de contingencia depende del hecho de que para fijar la referencia de los términos, en el caso de algunos términos de clase natural –por ejemplo "calor"– usamos descripciones tales como "aquello que nos produce la sensación de calor". Estas descripciones no son idénticas en significado a los términos cuya referencia fijan, pero especifican la evidencia con base en la cual estamos autorizados a utilizar cierto término en nuestro hablar cotidiano. La ilusión de contingencia se

[2] Una expresión designa rígidamente si designa la misma entidad en todo mundo posible.

[3] También hay enunciados contingentes *a priori*. Por ejemplo, "calor = aquello que se siente a través de sensaciones *S*" es *a priori* en la medida en que la descripción involucrada se usa para fijar la referencia de calor, y por lo tanto no es necesario averiguar cómo es el mundo para conocer su verdad, pero es contingente porque dicha propiedad está sólo contingentemente atada al calor, pues seres con otro aparato perceptivo podrían tener diferentes sensaciones.

explica, entonces, por el hecho de que esta base evidencial sólo determina contingentemente la naturaleza de los términos. Es decir, lo denotado efectivamente por el término "calor" es (necesariamente) "energía cinética media de las moléculas". Pero nuestro mundo podría haber sido distinto, en el sentido de que lo que nos produce la sensación de calor podría haber sido la luz (para usar el ejemplo de Kripke). Y esta contingencia explica la ilusión de contingencia que se produce en el caso del enunciado necesario "calor = energía cinética media de las moléculas". Hay un hiato (contingente) entre la esencia del término de clase natural y aquellas manifestaciones de esa esencia que dependen del hecho de que tengamos el aparato perceptual que tenemos; esto nos hace pensar que la esencia era contingente, cuando lo contingente son nuestras capacidades cognitivas y perceptuales.

El primer argumento de Kripke en contra de la teoría de la identidad se basa en una cierta asimetría que él encuentra entre el caso psicofísico y los casos mencionados. La idea es, básicamente, que la pretendida ilusión de contingencia del caso psicofísico no puede ser explicada tal como exitosamente se explica esta ilusión en el caso del calor o del agua. El argumento, entonces, podría esquematizarse así:

(i) Podemos *concebir* la estimulación de las fibras *C* sin que sean sentidas como dolor.

(ii) Si *es posible* la estimulación de las fibras *C* sin el dolor, entonces no hay una relación necesaria entre ambos.

(iii) Toda identidad, si es verdadera, es necesaria.

(iv) No hay una identidad necesaria entre dolor y estimulación de las fibras C.

(v) Por lo tanto, la teoría de la identidad es falsa.

El paso de (i) al antecedente de (ii) para hacer el *modus ponens* necesario para llegar a la conclusión es impedido, en el caso del calor, porque la contingencia es una ilusión; esto es,

podemos afirmar que es concebible la situación en la que el calor no es la energía cinética media de las moléculas, aunque esta situación no es posible. Lo que Kripke desea mostrar es que, en el caso del dolor, la mera concebibilidad implica la posibilidad, porque no hay manera de mostrar que tal situación sea concebible con base en una ilusión que, en el caso del calor, depende del hecho de que lo que conocemos/percibimos del calor (la sensación de calor) no es el calor mismo (sino aquello que es producido/causado por el calor), en tanto que en el caso del dolor lo que conocemos es la sensación de dolor misma, el dolor *es* la sensación de dolor. No hay una distancia entre la base evidencial en virtud de la cual atribuimos dolor y el dolor mismo. En palabras de Kripke:

> Alguien puede estar en la misma situación epistémica en la que estaría si hubiera calor, aun en ausencia de calor, simplemente sintiendo la sensación de calor; y aun en la presencia de calor, él puede tener la misma evidencia que tendría en ausencia de calor, simplemente careciendo de la sensación *S*. Ninguna posibilidad similar existe en el caso del dolor y otros fenómenos mentales. *Estar en la misma situación epistémica que se daría si uno tuviera dolor es tener un dolor; estar en la misma situación epistémica que se daría en la ausencia de dolor es no tener dolor.* La aparente contingencia de la conexión entre el estado mental y el correspondiente estado cerebral no puede ser explicada por alguna suerte de análogo cualitativo como en el caso del dolor. (Kripke 1972, p. 152 [147]; las cursivas son mías.)

Además de este argumento basado en la identidad de situaciones epistémicas cualitativamente idénticas, hay un segundo argumento que Kripke propone a renglón seguido, para mostrar la asimetría entre los dos casos, basado ahora en términos de la noción de lo que selecciona el referente de un designador rígido. En el caso del calor, como dije antes, la propiedad usada para seleccionar la referencia del designador rígido "calor" es una propiedad accidental (contingente) del calor; a saber, que produce la sensación de calor. Por el contrario, el dolor no es seleccionado como referente de "dolor" por sus propiedades accidentales, sino por su "cualidad fenomenológica inme-

diata", "por la propiedad misma de ser dolor" (p. 152). Dice Kripke:

> *El dolor, por otro lado, no se selecciona por una de sus propiedades accidentales; más bien es seleccionado por la propiedad misma de ser un dolor, por su cualidad fenomenológica inmediata*. Así, el dolor, a diferencia del calor, es sólo rígidamente designado por "dolor", pero la referencia del designador está determinada por una propiedad esencial del referente. Así, no es posible decir que aunque el dolor es necesariamente idéntico a cierto estado físico, un cierto fenómeno puede ser seleccionado de la misma manera que seleccionamos el dolor sin estar correlacionadas con este estado físico. Si cualquier fenómeno es seleccionado de exactamente la misma manera que seleccionamos el dolor, entonces ese fenómeno *es* el dolor. (1972, pp. 152–153; las cursivas son mías.)

El corazón del argumento kripkeano consiste, entonces, en mostrar que la ilusión de contingencia no puede ser explicada en el caso de los fenómenos conscientes. La respuesta fisicalista a este argumento deberá consisir, por lo tanto, en una explicación de esta ilusión de contingencia. García Carpintero (2000), adoptando ideas de Loar (1997), nos muestra el camino para explicar la ilusión de contingencia presente en el caso de "dolor = estimulación de las fibras C". Básicamente, el camino que proponen depende de mostrar que hay dos modos de presentación del estado cualitativo (que, si los teóricos de la identidad están en lo correcto, será un estado del cerebro), uno teórico y otro por contacto, o recognoscitivo. El teórico es aquel que incluye la ubicación del estado cualitativo en un espacio cualitativo más amplio; esto es, el conjunto de relaciones entre ese estado cualitativo y otros (si se trata de colores, relaciones de similitud entre colores; por ejemplo que el naranja es más semejante al rojo que al verde). El otro consiste en una capacidad de discriminación que sólo es posible adquirir una vez que se ha experimentado el estado en cuestión (por eso este modo de presentación se opone al "teórico", que podría tener alguien sin haber experimentado el estado descrito). Al separar los modos de presentación o conceptos de lo referido por esos conceptos, es posible sostener que dos modos de presentación diferentes hacen referencia al mismo estado en el mundo,

pero que dado que es posible poseer un concepto/modo de presentación sin el otro, entonces podemos entender por qué es concebible que se dé una cosa sin la otra (en nuestro caso, la estimulación de las fibras *C* sin el dolor, y viceversa). Básicamente, entonces, la mejor estrategia fisicalista para evitar el dualismo es separar el plano conceptual del plano ontológico que Kripke había unido en su argumento.

Sin embargo, en mi opinión, la decisión ontológica de adoptar o no el fisicalismo no puede depender exclusivamente de la evidencia que tengamos para decir que estamos en uno u otro estado. A pesar de lo afirmado por Kripke, sentir un dolor no es lo mismo que estar en la situación epistémica que se daría si uno tuviera un dolor, porque ésta supone, además de la sensación de dolor (que puede o no ser idéntica a un estado cerebral), la posesión de cierto concepto, y toda vez que poseemos un concepto y lo aplicamos, existe, al menos en principio, la posibilidad de que lo estemos aplicando incorrectamente; esto es, que apliquemos el concepto "dolor" en ausencia de una genuina sensación de dolor.[4] Por lo tanto, la tesis fisicalista no puede depender exclusivamente de lo que nosotros creamos o digamos acerca de nosotros mismos.

Es importante señalar que, en el argumento de Kripke, hay una ambigüedad en el concepto "dolor". Las cursivas que puse en las citas de Kripke apuntan a mostrar que ambas afirmaciones están hechas teniendo en cuenta exclusivamente la perspectiva de la primera persona para la consideración del manejo del concepto "dolor", ya que, si tomamos en cuenta la heteroatribución de "dolor", parece razonable pensar que la evidencia necesaria para este tipo de atribuciones no incluye que uno mismo (el atributor) tenga dolor, ni dependen del acceso a cualidad fenomenológica alguna.[5] Nuestros conceptos mentalistas ordinarios sin duda suponen esta dualidad de

[4] Nótese que este tipo de errores son muy frecuentes en los niños cuando todavía no dominan adecuadamente los conceptos de sensaciones; en esos casos suele ocurrir que afirmen "Me duele la panza" en lugar de "Tengo hambre" o "Tengo frío", en lugar de "Quiero ir al baño".

[5] Por otra parte, creo que si se leyeran los pasajes de Kripke como afirmaciones relativas al aprendizaje de conceptos y no acerca de la posesión de conceptos como yo propongo en el cuerpo del texto, de cualquier manera quedaría por probar que este aprendizaje dependa exclusivamente del cono-

perspectivas, la de la primera y la de la tercera persona. Por el contrario, argumentos como el de Kripke sólo se aplican a un concepto de dolor que se agota en la primera persona. Así, creo que podríamos enfrentar a Kripke con el siguiente dilema: o bien en su argumento usa "dolor" en el sentido que habitualmente tiene en nuestro lenguaje ordinario, en cuyo caso su afirmación es falsa, porque, para el caso de la atribución de dolor en la tercera persona, la evidencia disponible no se agota en sentir el dolor, o bien está usando "dolor" en un sentido un poco diferente del sentido ordinario del término. Algunos defensores de los *qualia*, como Chalmers, han defendido la idea de que, cuando pensamos acerca de experiencias como las de tener la sensación de rojo, en realidad hay escondidos cuatro conceptos fenoménicos diferentes. (1) el concepto relacional comunitario ("la cualidad causada en los observadores normales de mi comunidad por las cosas rojas"), (2) el concepto relacional individual ("la cualidad normalmente causada en mí por las cosas rojas"), (3) el concepto deíctico ("la cualidad que estoy experimentando ahora"), y (4) el concepto cualitativo (R).[6] Chalmers se preocupa explícitamente por señalar que si bien se trata de cuatro conceptos, la propiedad en el mundo que hace verdadera una afirmación que contiene a cualquiera de ellos es la misma; esto es, es necesario *a posteriori* que (1) = (2) = (3) = (4). Podríamos decir que R (o tal vez (3) + (4)) es el concepto recognicional del que hablan Loar y García Carpintero, y los demás constituyen el concepto teóretico. Podríamos cuestionar si se trata, en efecto, de varios conceptos diferentes, como pretenden Chalmers y Loar, o más bien de "partes" de un único concepto, como prefiere García Carpintero, posición que comparto. Pero, en cualquier caso, parece que el argumento de Kripke funciona sólo para conceptos recognoscitivos y no para conceptos ordinarios. Si consideramos "dolor" como un

---

cimiento del propio estado cualitativo, y habría que decir algo acerca de las consideraciones de Wittgenstein en torno a la imposibilidad de un lenguaje privado.

[6] Nótese que la manera en que Chalmers caracteriza a los tres primeros incluye el giro "la cualidad que…", aunque podría reescribirse en forma neutra de la siguiente manera: " es aquel estado que…"; por su parte, el cuarto es una mera etiqueta. La distinción entre los cuatro conceptos podría mantenerse aun sin comprometerse con los *qualia* que Chalmers (y otros) reconocen.

concepto que incluye lo recognoscitivo pero lo excede, la ilusión de contingencia puede explicarse, y se restaura la analogía con las demás identidades *a posteriori*.

1.2. El argumento de María ofrecido por Jackson

El así llamado "argumento del conocimiento" es propuesto por Jackson (1982) en los siguientes términos:

> María es una brillante científica que, por alguna razón, ha sido forzada a investigar el mundo desde una habitación en blanco y negro, mediante un monitor de televisión en blanco y negro. Se especializa en neurofisiología de la visión y adquiere, supongámoslo, toda la información física que hay que obtener acerca de lo que pasa cuando vemos tomates maduros, o el cielo, y usamos términos como "rojo", "azul", y demás.
>
> ¿Qué pasará cuando se libere a María de su habitación en blanco y negro o cuando se le dé un monitor de televisión a color? ¿*Aprenderá* algo o no? Parece perfectamente obvio que aprender algo acerca del mundo y de la experiencia visual que tenemos de él. Pero entonces es ineludible que su conocimiento previo era incompleto. Sin embargo, tenía *toda* la información física. *Ergo*, hay más conocimiento por obtener que eso, y el fisicalismo es falso. (Jackson 1982, p. 130 [99-100])*

El argumento puede ser reconstruido en los siguientes términos:

(i) María tiene todo el conocimiento físico posible.

(ii) María no tiene todo el conocimiento posible/El conocimiento de María es incompleto/María aprende algo nuevo al salir de la habitación.

(iii) Por lo tanto, al ser liberada, María tiene conocimiento de algo no físico.

(iv) Por lo tanto, hay cosas no físicas.[7]

---

*Los números entre corchetes corresponden a la versión en castellano.

[7] Se presupone en este argumento que "conocer" es un verbo de logro y que, por lo tanto, si sé que p, entonces p es verdadero.

En este caso, las refutaciones fisicalistas (aceptables desde mi punto de vista) al argumento de María han consistido en señalar una ambigüedad en el término "conocimiento" en ambas premisas. Lewis (1990) ha señalado que en un caso se trata de un "saber que" y en el otro de un "saber cómo", y que, por lo tanto, lo que María aprende es una habilidad que no tenía antes. Loar (1997) y García Carpintero (2000) por su parte consideran que en los dos casos se trata de un saber qué, pero que los modos de presentación del objeto conocido difieren en una y otra premisa, aunque no el objeto conocido, por lo que el fisicalismo puede seguir en pie. Lo que adquiere María, según este punto de vista, es entonces un concepto discriminativo que no tenía, pero que se puede referir a un estado físico-funcional, en cuyo caso el fisicalismo puede continuar sosteniéndose.

Nuevamente, cabe preguntarse si María, antes de salir de su cuarto en blanco y negro, efectivamente tenía el concepto "sensación de rojo". Obviamente, poseía la "parte" teórica del concepto, pero le "faltaba" la parte recognicional, y en tanto ambos formen parte del concepto ordinario, podríamos decir que en realidad no tenía pericia genuina en el uso del concepto mentalista ordinario "tener la sensación de rojo", porque le faltaba la pericia necesaria para los casos de autoatribución. En efecto, varios de los experimentos mentales complementarios al experimento de Jackson se preguntan qué pasaría si le mostramos a María una banana azul al salir de la habitación y le decimos que eso que ella está experimentando es lo que las personas normales llaman "sensación de amarillo".[8] Está claro que María podría ser engañada así, y esto parece mostrar que, en algún sentido, no tenía pericia en el uso de la expresión ordinaria "tener la sensación de amarillo".

Del hecho de que María no sepa algo no se sigue nada acerca de la correcta ontología del mundo, mientras pueda darse una explicación adecuada en términos fisicalistas del conocimiento que a María le faltaba: obviamente, nadie puede conocer lo que no es el caso, y en tanto María no haya tenido ciertas experiencias (esto es, ciertos estados cerebrales, si el fisicalismo

[8] El ejemplo es de Dennett 1991, aunque no usa este ejemplo para sacar la conclusión que yo propongo, sino para cuestionar la conveniencia de argumentar en este terreno a partir de experimentos mentales.

está en lo cierto) no puede conocerlos, simplemente porque no están allí para ser conocidos. Pero esta deficiencia cognoscitiva no prueba la falsedad de una tesis ontológica como la fisicalista.

1.3. Los argumentos conceptuales

Los argumentos conceptuales parten de una caracterización específica del fisicalismo; la definición que proponen es la siguiente:

> el materialismo (fisicalismo) es verdadero si todos los hechos positivos acerca del mundo son lógicamente supervenientes en forma global a los hechos físicos [...], o el materialismo es verdadero si todos los hechos positivos acerca de nuestro mundo están implicado por los hechos físicos. (Chalmers 1996, pp. 70–71)

Para lograr establecer una superveniencia lógica global entre estos dos ámbitos, es necesario ofrecer un análisis funcional de ("funcionalizar") lo mental. En términos de Kim: "debemos dejar de pensar en él [en el fenómeno que queremos funcionalizar] como una propiedad intrínseca, y construirlo como una propiedad extrínseca caracterizada relacionalmente, en términos de relaciones causales/nómicas" (Kim 1998, p. 25).

Básicamente, la idea es que si podemos ofrecer un análisis funcional de un concepto dado, por ejemplo "dolor", entonces, tal como lo mostró en varios trabajos David Lewis, por un procedimiento reductivo similar al de la Oración de Ramsey es posible sostener una posición fisicalista de acuerdo con la cual todo queda fijado una vez que queda fijado el mundo físico: todo lo demás son sólo maneras alternativas de hablar, que una vez traducidas en términos adecuados, no nombran en el mundo entidades diferentes de las nombradas por la física, sino que sólo redescriben el mundo físico. El paso fundamental en esta línea argumentativa en favor del dualismo (o en contra del fisicalismo) es mostrar que no es posible ofrecer un análisis funcional adecuado de ciertos conceptos mentales. Es en este punto donde se presentan dos argumentos clave: el argumento de los zombis y el del espectro invertido (en sus diversas ver-

siones). El núcleo de estos argumentos podría reconstruirse en los siguientes términos:

(i) Hay experiencia consciente (fenoménica) en nuestro mundo. (En mis palabras: hay descripciones verdaderas de nuestro mundo que involucran términos del lenguaje ordinario, tales como "sensación de dolor", "parecerme rojo", etcétera).

(ii) Podemos concebir un escenario físicamente/funcionalmente indistinguible de nuestro mundo donde los conceptos fenoménicos son aplicados con verdad de una manera diferente de como son aplicados en el nuestro. Esto es, podemos imaginar una situación donde un individuo se comporte en todos los ámbitos exactamente igual que un individuo dado en el mundo actual, pero donde tal individuo no posea estado cualitativo alguno (o posea estados cualitativos diferentes); por ejemplo, que un individuo manifieste todas las conductas asociadas al dolor en nuestro mundo, que se encuentre en el estado neurofisiológico en el que se encuentran los individuos de nuestro mundo cuando sienten dolor, pero que no sienta dolor en lo absoluto (argumento del zombi) o que sienta otra cosa; por ejemplo, una leve comezón (argumento del espectro invertido).

(iii) Si algo es concebible, entonces es posible.

(iv) Si la inversión del espectro (o, *mutatis mutandis*, el mundo zombi) es posible, entonces la superveniencia lógica entre lo físico y lo cualitativo falla.

(v) El fisicalismo es verdadero si y sólo si todos los hechos positivos son implicados por los hechos físicos; *i.e.*, si la superveniencia lógica se sostiene. En otras palabras, *alguien que conoce todos los hechos físicos y posee los conceptos de nivel superior, también conoce los hechos de nivel superior.*

Por lo tanto,

(vi) el fisicalismo es falso.

Se podría pensar que este argumento falla porque comete una *petitio principii* dado que la primera premisa afirma la existencia de aquello cuya existencia se quiere probar: la experiencia consciente. Sin embargo, se puede responder a esta objeción señalando que afirmar la existencia de la experiencia consciente por sí misma no implica el dualismo en la medida en que no supone que este fenómeno existente no pueda ser reducido o explicado reductivamente en términos de fenómenos físicos. Justamente porque la experiencia consciente no puede ser explicada en términos fisicalistas adecuados Kim, Chalmers y otros se ven llevados a sostener la viabilidad de una posición dualista. Nótese, entonces, que lo que se reclama al fisicalismo con esta lectura de la cuestión es que sea capaz de *explicar* la experiencia consciente; esto es, de responder preguntas como la siguiente: ¿por qué hay experiencia consciente y no más bien oscuridad dentro de nuestras cabezas? Y ¿por qué este determinado estado cerebral se correlaciona sistemáticamente con esta experiencia consciente (por ejemplo, de rojo) y no con alguna otra (por ejemplo, la de azul)?

Esta línea argumentativa se origina a mi juicio en la lectura epistemológica que hace Levine (1983) del argumento de Kripke al proponer la existencia de un hiato explicativo entre lo mental y lo físico, aún cuando fuera aceptada la identidad psicofísica. La idea básica es mostrar que aun cuando haya relaciones de identidad, de correlación o de superveniencia nómica entre lo mental y lo físico, esto es, aun cuando haya fuertes conexiones de dependencia ontológica entre lo mental y lo físico, siempre quedaría pendiente el problema de la *explicación* de lo mental a partir de lo físico, en la medida en que los conceptos mentales no puedan ser analizados sin algún residuo en términos fisicalistas.

Nótese que este argumento, una vez más, funciona sólo para cierta lectura de la premisa (ii). Si "concepto fenoménico" en la premisa (ii) se entiende como concepto mentalista *ordinario*, por ejemplo, tener la sensación de rojo, entonces la premisa (ii) es falsa. Sólo es verdadera la premisa (ii) si por "concepto

fenoménico" entendemos algo de tipo *R* (o un concepto recognoscitivo). Pero el propio Chalmers reconoce que los cuatro conceptos fenoménicos son cuatro modos de presentación de una misma propiedad. ¿Cómo es posible, entonces, derivar una consecuencia ontológica de este argumento, que sólo funciona para uno de los cuatro modos de presentación de una propiedad? En realidad este argumento no prueba nada acerca de cómo es el mundo y qué tipo de entidades lo pueblan, sino acerca de cómo funcionan ciertos conceptos que usamos para hacer referencia al mundo.

2. *La causa del viraje hacia el dualismo*

Creo que los tres argumentos en favor del dualismo son víctimas de una confusión común. Esta confusión está metida en el corazón mismo de la formulación de la tesis fisicalista, y es esta formulación demasiado exigente la que genera el corrimiento hacia el dualismo. Hay básicamente dos tradiciones diferentes a la hora de dar cuenta de la tesis fisicalista. A mi juicio, no es explícita la diferencia entre las dos tradiciones, sino que es tan sutil como para pasar inadvertida en muchos casos; pero es lo suficientemente importante como para que valga la pena detenerse a pensar en ella. La primera tradición, mayoritaria hoy en día, incluye la caracterización del fisicalismo mencionada en el apartado anterior, así como otras formulaciones emparentadas como las que encontramos en las dos entradas para "physicalism" que se ofrecen en *A Companion to the Philosophy of Mind* editado por Guttenplan (1994).

En el primero de los artículos, Horgan caracteriza al fisicalismo (más precisamente lo que él denomina "la concepción materialista de la naturaleza humana", p. 472) en términos de las siguientes tres tesis (las cursivas son mías):

(1) Los humanos son, o están completamente constituidos por, entidades del tipo de las postuladas por la física (idealmente completa).

(2) El cuerpo humano es un sistema fisicoquímico causalmente completo [...]; cualquier suceso físico en el cuerpo, y cualquier movimiento corporal, es en principio completamente *explicable* en términos fisicoquímicos.

(3) Cualquier instanciación de una propiedad por, o dentro de, un cuerpo humano es *explicable* en última instancia en términos fisicoquímicos. (Guttenplan 1994, p. 472)

En el segundo, Crane define fisicalismo en los siguientes términos: "El fisicalismo es la tesis de que todas las entidades –sean objetos, sucesos, propiedades, relaciones o hechos– son, *o son reducibles a*, o son ontológicamente dependientes de entidades físicas" (p. 479; las cursivas son mías).

En todas estas caracterizaciones del fisicalismo que pertenecen a lo que llamo la primera tradición, vemos que esta tesis incluye elementos epistemológicos además de los ontológicos, porque no sólo busca determinar qué es lo que hay, sino también cómo deberían explicarse los fenómenos existentes.

Comparemos estas definiciones con la manera en que otros autores, pertenecientes a lo que denomino la segunda tradición, entre los cuales se puede incluir paradigmáticamente a Kim (1996), caracterizan el fisicalismo. De acuerdo con esta línea de pensamiento, el fisicalismo mínimo se puede entender a partir de tesis como las siguientes:

Superveniencia mente-cuerpo: lo mental superviene a lo físico en el sentido de que dos cosas (objetos, sucesos, organismos, personas, etc.) exactamente similares en sus propiedades físicas no pueden diferir con respecto a las propiedades mentales.

Principio anticartesiano: no puede haber seres puramente mentales; esto es, nada puede tener una propiedad mental sin tener también alguna propiedad física y, por lo tanto, sin ser una cosa física.

Dependencia mente-cuerpo: las propiedades de una cosa dependen o están determinadas por las propiedades físicas que tiene; es decir, el carácter psicológico de una cosa está completamente determinado por su carácter físico.

Según Kim, estos principios tienen un carácter ontológico, puesto que afirman la existencia de relaciones de dependencia ontológica entre propiedades; sin embargo, esta manera de plantear las cosas, afirma Kim:

> *abre la posibilidad de explicar* lo mental en términos de lo físico en el sentido siguiente: dice que las propiedades físicas de las cosas son básicas, y que los rasgos mentales que tienen son completamente dependientes de su naturaleza física, y esto *sugiere la posibilidad de explicar* por qué una cosa dada tiene los rasgos físicos que tiene, o por qué ha cambiado en algún aspecto mental, señalando hechos acerca de su naturaleza física. (Kim 1998, p. 11; las cursivas son mías.)

Lo que yo quiero señalar es bien simple: toda posición fisicalista, *qua* tesis ontológica, supone una relación de dependencia asimétrica de lo no físico (lo mental, en este caso) respecto de lo físico; pero no supone, *qua* tesis ontológica, que los mismos conceptos que usamos ordinariamente para referirnos a los fenómenos pretendidamente no físicos basten para explicar estos fenómenos no físicos a partir de lo físico, que es exactamente lo que la premisa (v) del argumento conceptual propone (véanse mis cursivas, p. 260). Tal vez esta explicación requiera una redescripción de los fenómenos mentales en términos diferentes de los ordinarios, o tal vez una redescripción de los fenómenos físicos apelando a nuevos conceptos. Probablemente, para llenar el hiato que hay entre lo mental (que hoy describimos a través de nuestros conceptos mentales ordinarios) y lo físico (que hoy describimos apelando a lo que la ciencia física actual dice que hay) se necesite hallar un conjunto de conceptos más adecuados. Todo avance científico significativo supone la creación de nuevos conceptos. Exigir que ser fisicalista implica comprometerse a aceptar que lo físico, descrito como la ciencia física ideal lo haga, alcance por sí sólo para probar la existencia de fenómenos mentales descritos como nuestro lenguaje ordinario actualmente lo hace me parece una asimetría inaceptable. El fisicalismo, como tesis ontológica seria, tiene que promover la creación de nuevos conceptos para comprender lo mental,[9] de tal manera de incluirlo en el mundo descrito físicamente.

[9] Mi idea es que el fisicalismo como tesis ontológica no se compromete con ningún conjunto determinado de conceptos o modos de acceso epistémico a las propiedades que hay. El fisicalismo en la primera de las tradiciones mencionadas se compromete con la necesidad de apelar a *los conceptos de los que disponemos actualmente* para lograr una descripción fisicalista acabada

Los argumentos para el dualismo mencionados en la primera parte del trabajo adolecen, a mi juicio, del mismo defecto: pretenden que el fisicalismo garantice que, a partir del mundo físicamente (teóricamente) descrito (en términos de la física ideal), sea posible derivar una descripción mentalista del mundo (en términos de nuestros conceptos mentalistas ordinarios), y esto es claramente imposible. ¿Prueba esto que el dualista está en lo correcto y el fisicalista está equivocado? No. Sólo prueba que esta manera de caracterizar el fisicalismo es inapropiada. La manera apropiada debe prescindir de conceptos como "explicar" o "reducir" (que al fin y al cabo es una manera de explicar), y formularse estrictamente en términos de relaciones ontológicas, como, por ejemplo relaciones de dependencia o constitución, o superveniencia nomológica, o aún de identidad.

BIBLIOGRAFÍA

Chalmers, D., 1996, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.

Dennett, C.D., 1991, *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston. [Versión en castellano: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, trad. Sergio Balari Ravera, Paidós, Barcelona, 1995.]

Ezcurdia, M. y O. Hansberg (comps.), 2003, *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

García Carpintero, M., 2000, "Razones para el dualismo", en P. Chacón y M. Rodríguez (comps.), *Pensar la mente*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 27–119.

Jackson, F., 1998, *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford University Press, Oxford.

———, 1994, "Armchair Metaphysics", en M. Michaelis, y J. O'Leary-Hawthorne (comps.), *Philosophy in Mind*, Kluwer, Dordrecht, 1994, pp. 23–42 (Philosophical Studies Series, 60).

---

del mundo. Es cierto que el fisicalismo, en cualquiera de las dos tradiciones, pretende lograr una explicación completa del mundo; el problema es cuáles serían los conceptos más apropiados para ello. El fisicalismo ontológico que yo trato de caracterizar aquí es agnóstico en este punto; por ello no supone compromisos epistemológicos específicos, a diferencia de lo que denomino fisicalismo epistemológico.

Jackson, F., 1982, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127–136. [Versión en castellano: "Qualia epifenomenológicos", trad. Laura E. Manríquez, en Ezcurdia y Hansberg 2003, pp. 95–111.]

Guttenplan, S. (comp.), 1994, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford.

Kim, J., 1998, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge, Mass.

——, 1996, *Philosophy of Mind*, Westview, Colorado.

Kripke, S., 1977, "Identity and Necessity", en Schwartz (comp.), *Naming, necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 66–101. [Versión en castellano: *Identidad y necesidad*, trad. Margarita Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1978 (Cuadernos de Crítica, 7).]

——, 1972, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *El nombrar y la necesidad*, trad. Margarita M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1995.]

Levine, J., 1983, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, pp. 354–361.

Lewis, D., 1990, "What Experience Teaches", en W. Lycan (comp.), *Mind and Cognition*, MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 499–519. [Versión en castellano: "Lo que enseña la experiencia", trad. Ana Stellino, en Ezcurdia y Hansberg 2003, pp. 119–153.]

——, 1972, "Psychophysical and Theoretical Identifications", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 50, pp. 249–258.

——, 1970, "How to Define Theoretical Terms", *Journal of Philosophy*, vol. 67, pp. 427–446.

——, 1966, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, vol. 63, pp. 17–25.

Loar, B., 1997, "Phenomental States", en N. Block, O. Flanagan, y G. Guzeldere (comps.), *The Nature of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 517–616.

Nagel, T., 1974, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, vol. 83, no. 4, pp. 435–450. [Versión en castellano: "¿Cómo es ser un murciélago?", trad. Héctor Islas, en Ezcurdia y Hansberg 2003, pp. 45–63.]

IDENTIDAD PERSONAL Y ONTOLOGÍA EN P.F. STRAWSON: DE LA RECEPCIÓN ANALÍTICA A PAUL RICOEUR

FRANCISCO NAISHTAT

1. *Introducción*

El problema de la identidad personal, es decir, básicamente, de la unidad del yo, es un problema que nace con el dualismo cartesiano, se replantea con acuidad en el empirismo de Locke y Hume, y subsiste de manera crucial en la filosofía contemporánea. Por otra parte, aunque los griegos no iniciaron una tradición filosófica en torno a este punto, debe reconocerse que la noción aristotélica de sustancia (*ousía*), la identidad sustancial como supuesto ontológico del cambio y las sustancias primeras como soporte de la predicación constituyen una referencia ontológica que ha sido determinante en los planteamientos, las soluciones y las aporías en torno a este problema: la mera distinción moderna entre la noción cualitativa de *semejanza extrema* y la noción límite de *identidad numérica* carga, en efecto, con esta vieja noción de identidad sustancial que hunde sus raíces en la tradición platónico-aristotélica. Por consiguiente, este problema nos sitúa en un punto de encuentro entre una tradición ontológica heredada de la Antigüedad, en la que las nociones de sustancia, cambio, mismidad, alteridad y causa desempeñan un papel constitutivo, y una tradición moderna en que la figura de individuo y de su problemática unidad e identificación se desplazan al centro del tablero filosófico.

Si la teoría de la persona de P.F. Strawson se debate entre ambas tradiciones, podemos decir, sin traicionar demasiado su pensamiento, que acusa una predilección bastante manifiesta por el diálogo con la ontología aristotélica. Formulada originalmente en su obra *Individuos* (1989; *Individuals*, 1959),

y convertida desde entonces en un clásico sobre la identidad personal, su concepción imprime un giro ontológico a la cuestión de la identidad personal, en la medida en que desplaza el foco de la identidad del plano psicológico de la introspección al plano de lo que el oxoniense denomina una *metafísica descriptiva*, donde el centro ya no es la unidad introspectiva de la conciencia, sino las entidades básicas presupuestas para que todo discurso que individualice sujetos de experiencia sea posible. El hallazgo de Strawson, como es sabido, es que sin los cuerpos materiales y sin las personas, los dos tipos básicos de particulares que según él hay en nuestro mundo, todo discurso sobre sujetos de experiencia y sobre conciencias se torna imposible. A su vez, estos dos tipos de entidad son, para Strawson, irreductibles entre sí: los cuerpos materiales son solamente portadores de predicados físicos, mientras que las personas son portadoras de predicados físicos y mentales, siendo por ende lógicamente anteriores a toda noción de conciencia. El dualismo, el materialismo y el fenomenismo son alternativamente rechazados por Strawson: enfrentamiento contra Descartes, Hobbes, Locke y Hume, pero también contra Russell, de quien ataca a la vez la pretensión de una ontología revisionista respecto del esquema conceptual dado y el contenido propuesto de una ontología de los sucesos como entidades básicas.

Pero más allá de su huella aristotélica y del parecido de familia entre la idea strawsoniana de particular de base y la idea aristotélica de sustancia primera, Strawson coincide también con Kant: no es difícil reconocer, en efecto, en el tipo de argumento strawsoniano, y el mismo autor de *Individuos* no se priva de señalarlo,[1] la forma de pregunta kantiana por las condicio-

[1] La afinidad de Strawson con la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad como guía de la metafísica descriptiva es reconocida por el filósofo inglés en varios lugares de su obra; en *Individuos*, por ejemplo, escribe: "Puedo, entonces, indicar las líneas de investigación que tengo en perspectiva, planteando dos cuestiones que por la forma, y parcialmente por el contenido, recuerdan cuestiones kantianas: 1) ¿cuáles son las condiciones más generales que se pueden enunciar respecto del conocimiento de particulares objetivos?; 2) ¿incluyen esas condiciones más generales la exigencia de que los cuerpos materiales sean los particulares básicos?" (Strawson 1959, p. 62 [65]). [Los números entre corchetes corresponden a la versión en castellano de 1989.] De manera general, en su presentación a Royaumont en 1962, titulada "Ana-

nes de posibilidad de la experiencia que orienta la reflexión crítica. Pero en Strawson la mira está invertida, por así decirlo. Strawson se centra en las condiciones de posibilidad de nuestro esquema conceptual: no pregunta cómo tiene que ser este último para que haya objetos de experiencia posible, sino cómo tiene que ser la experiencia posible para que lo dado, es decir, nuestro esquema conceptual, funcione.[2] Y en la ontología así despejada, Strawson recupera a Spinoza, en cuanto antecedente de la idea strawsoniana del dualismo de predicados (mental y físico) respecto de una entidad indivisible, que para Strawson no es la *sustancia* o la *naturaleza*, sino la *persona*, como aquel particular de base que, junto con los cuerpos materiales, constituye el mobiliario de nuestro universo. Sin embargo, su ataque en contra del empirismo y del idealismo se nutre también de Wittgenstein, Moore, Austin y Ryle. Respecto de esta última tradición, el relativismo lingüístico de Strawson no lo ciñe a ningún idiotismo de la lengua, sino que lo abre al juego de una ontología analítica, en cuanto estudio de los supuestos ontológicos más generales de nuestros lenguajes ordinarios.

Desde luego, lo que es atractivo en todo esto es la doble tendencia que caracteriza la solución de Strawson: el giro externista, que pone en cierta forma la intersubjetividad en el centro de la identidad personal, y el planteamiento antirreduccionista mediante el que el autor de *Individuos* rechaza a la vez el idealismo, el materialismo y el conductismo, y se muestra a favor de una teoría que muchos llaman "del doble aspecto", en la que la experiencia reflexiva de la primera persona es articulada con criterios de identificación intersubjetivos basados en el acceso público a las personas. A más de cuatro décadas de la primera versión de esta teoría, es tentador releer hoy la ontología de la persona de Strawson desde la perspectiva del descentramiento del ego moderno, poniendo énfasis en for-

lyse, Science et Métaphysique", la filiación con Kant es claramente indicada. También puede consultarse el estudio que Strawson consagró a la *Crítica de la razón pura*, en P.F. Strawson 1975

[2] Escribe Strawson: "No hay en absoluto duda de que éste *es* nuestro esquema conceptual. Ahora yo digo que una *condición* para que tengamos este esquema conceptual es la aceptación incuestionada de la identidad de los particulares en al menos algunos casos de observación no continua" (Strawson 1959, p. 35 [38]).

mas de interaccionismo y de mediación por la alteridad, en consonancia con filosofías prácticas como las de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Ernst Tugendhat o Paul Ricœur, que comparten desde distintas sensibilidades filosóficas y morales el énfasis contra el individualismo posesivo del sujeto clásico, tanto el de cuño racionalista cartesiano, como aquel de tinte empirista y utilitarista propio de la tradición humeana. Sin embargo, es menester reconocer que aun cuando la vasta obra de Strawson herede unas improntas aristotélica y kantiana, esta última opera principalmente en su ontología en el plano de su concepción de la presuposición conceptual, sin que se haga manifiesto en este nivel algún tipo de interés moral. La ontología strawsoniana de los cuerpos y las personas pretende ser, por ende, moralmente neutra y fiel al principio de una *metafísica descriptiva*, que no desea trascender los presupuestos ontológicos ni la mera búsqueda –ella sí de tinte kantiano– de las condiciones de posibilidad del esquema conceptual con el que operamos. En este sentido, su ontología se halla en consonancia con sus obras lógicas anteriores en las que las nociones de presuposición y de inteligibilidad lógica se situaban en el centro del análisis.[3]

Por consiguiente, la primera línea de interpretación que desarrollaremos aquí se mantendrá fiel a esta austeridad conceptual, preocupándose por la persona en el mero marco de la metafísica descriptiva y centrándose en algunas de las críticas que la posición de Strawson ha suscitado entre sus pares analíticos. Una segunda línea de interpretación se detendrá en el uso que Paul Ricœur hace de la ontología de Strawson desde finales de los años 1980, poniendo énfasis tanto en las potencialidades como en las limitaciones que el filósofo francés descubre en la ontología de *Individuos*, principalmente en su obra clave sobre la identidad personal, es decir, *Soi-même comme un autre* (Ricoeur

[3] Recuérdese que la noción de *presuposición* de Strawson es más fuerte que la mera idea de *condición necesaria* y se sitúa en otro nivel de lenguaje; en efecto, q es condición necesaria de p, si q es verdadera cuando p es verdadera (condicional material); en cambio, al decir que "el actual rey de Francia es calvo" *presupone* que existe el actual rey de Francia, Strawson no dice solamente lo que debe pasar cuando "el actual rey de Francia es calvo" es una oración verdadera, sino que también nos dice lo que debe pasar cuando "el actual rey de Francia es calvo" es falsa. Véase Strawson 1973.

1990). Para esta interpretación, las cuestiones ontológicas no están desprovistas de inherencias hermenéuticas en torno a lo que Ricœur denomina la *identidad narrativa*, ni morales, en torno a las nociones de *ipseidad*, *responsabilidad* y *alteridad*. Ricœur convierte la ontología strawsoniana de la persona en el punto de partida de su progresión ontológica hacia la identidad personal, pero reprocha a Strawson no haber considerado dos dimensiones nodales de esta identidad: la temporalidad reflexiva y la responsabilidad. La primera se plasma, según Ricœur, en la narración histórica o biográfica del yo, sin la cual no opera ningún esquema de identificación interpersonal; la segunda opera en el plano de la prescripción moral, sin la cual el yo no puede percibir al no yo como otro, ni podría, por ende, autopercibirse verdaderamente como persona susceptible de valorar acciones ni de asumirlas responsablemente. Hasta qué punto la crítica de Ricœur es pertinente y alcanza la ontología de Strawson, es algo que trataré de dirimir en la parte final de este trabajo.

2. *Ontología de la persona e identidad personal en P.F. Strawson*

Con posterioridad a la publicación de su obra *The Concept of Mind* (1949), Gilbert Ryle entrevió una dificultad inherente a su propio tratamiento de ciertos estados mentales; a saber, aquellos que como la depresión, el dolor o la intención de hacer se adscriben a terceros sobre la base de la observación, pero se *autoadscriben* sin observación. En el marco de *The Concept of Mind*, Ryle entendía que el modelo disposicional permitía una caracterización adecuada de estos estados mentales, pero no advirtió que mientras que este modelo es adecuado en el caso de la adscripción a terceros, es improcedente para la autoadscripción: generalmente no me percato de que estoy deprimido sobre la base de haberme observado como *disposición a...*, aunque el estar deprimido implique una *disposición a...*[4] Así, en ocasión del célebre y único encuentro entre los filósofos

[4] Dice aquí Peter Strawson: "Hablamos de comportarse de forma depresiva (de conducta depresiva) y hablamos también de sentirse deprimido (de un sentimiento de depresión). Nos inclinamos a aducir que los sentimientos pueden ser sentidos pero no observados y que la conducta puede ser observada pero no sentida, y que, por tanto, tiene que haber espacio aquí para clavar una

analíticos anglosajones y los fenomenólogos franceses, llevado a cabo en Royaumont (1962), Ryle concluía su exposición sobre *The Concept Mind* reconociendo que estos casos constituían la fuente de una dificultad para la filosofía de la mente, y confesaba que producen una asimetría entre la percepción en primera persona, o autopercepción, y la percepción en tercera persona.[5] Ryle advirtió que su embestida de la década anterior contra el modelo cartesiano de introspección lo llevó a negar todo valor cognoscitivo a las declaraciones en primera persona o "confesiones" –tal como las llama–, yendo quizá demasiado lejos del lado del conductismo; y aunque mantiene su posición central, en el sentido de que estas expresiones de primera persona no constituyen en absoluto la fuente de un saber apodíctico –como pretendía Descartes–, reconoce que tienen un contenido informativo nada despreciable, aun cuando no se formulan sobre la base de criterios conductistas. Todo el problema, confesaba Ryle, es hallarles el lugar adecuado en la geografía de lo mental.

En verdad, esta cuestión ocupa un lugar central en la problemática de la intencionalidad, y de manera más general en la problemática de lo mental, que ya fue advertida por Wittgenstein (1953), quien discurrió ampliamente acerca del conocimiento sin observación de la primera persona, y que será advertido por Anscombe (1957), sin que ninguno de los dos haya vislumbrado aquí una solución ontológica. Es P.F. Strawson, en cambio, quien elabora una ontología donde la asimetría de la adscripción entre la primera y la tercera persona se asume como constitutiva. Esta solución strawsoniana se orienta mediante la noción de identificación y reidentificación de *particulares objetivos*, y establece que dicha noción presupone dos

cuña lógica. Pero el concepto de depresión rellena el lugar donde se quiere clavarla" (Strawson 1959, p. 111).

[5] Escribía Ryle: "Aquí tenemos entonces otra fuente de problemas en la filosofía del espíritu. Estas declaraciones en presente y primera persona se niegan a conducirnos como excesos de estados mentales, o como explicaciones verdaderas de cosas ordinarias. Y sobre todo se niegan a conducirse como explicaciones infinitamente auténticas de cosas solipsistas. Su lugar conceptual aún no se ha determinado; no más que el lugar de los conceptos de conciencia de sí, ni tampoco más que el lugar de lo que designan 'yo', 'tú' y 'él' ", p. 84.

tipos de entidades básicas: los *cuerpos materiales*, de los que no hablaremos aquí, y las *personas*, que Strawson pone en el centro de una teoría de la identidad personal e interpersonal.

El autor de *Individuos* parte de que la persona no es ni un cuerpo material ni una pura conciencia ni un agregado de una sustancia corpórea y otra mental, sino que:

> el concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que *tanto* predicados que adscriben estados de conciencia *como* predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único. (Strawson 1959, pp. 101–102 [1989, p. 104]; las cursivas son del autor.)

¿Qué quiere decir esta definición? Indica que no concebimos a la persona como un género secundario de entidad en relación con dos géneros primarios; a saber, una conciencia particular y un cuerpo humano particular (Strawson 1959, pp. 104–105 [1989, p. 108]). Por otra parte, la persona tampoco se reduce a la conciencia, como elemento esencial, en una relación dada con un cuerpo, como elemento accesorio. En su teoría de la persona, Strawson no establece prioridad ontológica alguna de lo físico sobre lo mental ni la inversa (Priest 1994, p. 214).

Una persona es aquello a lo que se adscriben tanto predicados mentales como físicos. Strawson extrae esta definición de la manera en que opera, en nuestro esquema conceptual, la distinción de los individuos: podemos distinguir a una persona como sujeto de experiencia respecto de otra sólo porque podemos distinguir sus cuerpos por su ubicación y sus características físicas. A su vez, al distinguir a un individuo, lo discernimos como un sujeto de experiencia, y no meramente como un cuerpo material. De allí que sea esencial para la definición de persona que sea portadora de predicados físicos, como "pesa 70 kilogramos" y de predicados mentales, como "está deprimido" o "tiene la intención de ir al cine".[6] De esta manera, Strawson

[6] Escribe Priest, comentando este concepto de persona en Strawson: "de un modo semejante a la sustancia única de Spinoza, que puede ser simultáneamente subsumida bajo conceptos mentales y físicos, o a los sucesos de Russell, que admiten descripciones mentales o físicas según las relaciones causales que

incluye la persona, definida en los términos supradichos, junto al otro *particular de base*, es decir, los cuerpos (Strawson 1959, pp. 41–44).

Una vez definida la persona de esta manera se trata de mostrar que en nuestro esquema conceptual esta noción es condición de posibilidad de toda adscripción de experiencia. En efecto, podría objetarse que es a la noción de conciencia, y no a la noción de persona antes mencionada, a la que compete el papel decisivo en la adscripción de experiencia; o, por el contrario, podría objetarse que todo lo que observamos primariamente son cuerpos y sus movimientos, incluido el cuerpo propio, y que por ende la adscripción de estados mentales es derivación y resultado de la observación lisa y llana de la conducta. La estrategia argumental de Strawson consiste, por ende, en establecer su tesis a partir del análisis de la *adscripción de experiencia* (*id est*, estados de conciencia como dolor, depresión, intenciones previas; pero también conducta intencional; es decir, acciones), habida cuenta de que la mera adscripción es algo que tanto cartesianos como conductistas admiten y practican. El núcleo de la prueba de Strawson está condensado en estos tres puntos:

1. Uno puede adscribirse estados de conciencia sólo si puede adscribírselos a otros;
2. Uno puede adscribir estados de conciencia a otros sólo si puede identificar a otros sujetos de experiencia;
3. Uno no puede identificar a otros sujetos de experiencia sólo si puede identificarlos como poseedores de estados de conciencia (Strawson 1959, p. 100 [1989, p. 103]).

Veamos la primera proposición: Strawson sostiene que no se puede adscribir estados de conciencia a cosa alguna a no ser que también adscribiéramos, o estuviésemos preparados, o fuéramos capaces de adscribir experiencias o estados de conciencia, a otras entidades individuales del mismo tipo lógico que la cosa a la que adscribimos nuestros propios estados de

establezcan. Los tres afirman que hay algo a lo que tiene sentido llamar tanto mental como físico" (Priest 1994, p. 214).

conciencia (Strawson 1959, p. 104 [1989, pp. 106-107]). El oxoniense entiende esta proposición como meramente lógica, y la infiere del hecho, lógico, de que no hay ningún principio de unidad donde no hay ningún principio de diferenciación. La idea de un predicado es correlativa para Strawson con la de un ámbito de individuos distinguibles de los que el predicado puede afirmarse con significado, aunque no necesariamente con verdad (Strawson 1959, p. 99n [1989, p. 102n]). Esta idea no habla tanto de una extensión plural o positiva del predicado como tal (puedo concebir predicados que se apliquen a todos, a ninguno o a un solo individuo), cuanto de la extensión del *universo* o *ámbito* del predicado, que en lógica conocemos como *dominio de individuos*. Es sabido que en lógica de predicados de primer orden, el dominio de individuos no puede ser vacío. Strawson agrega aquí que debe ser necesariamente plural, apoyándose en el hecho de que no podemos identificar sin diferenciar, y que diferenciar requiere al menos dos individuos. En efecto, estar en posesión de un predicado no trivial –*i.e.*, que no sea ni tautología ni contradicción– implica que haya unos individuos que caen bajo el predicado y otros que no caen bajo el predicado, lo cual requiere un universo con más de un individuo.[7] En resumen, si alguien tiene un concepto de algo, pongamos $P(x)$, entonces debe ser capaz de reconocer los x tales que $P(x)$ y los x tales que no-$P(x)$. Si alguien no puede hacerlo, entonces o bien ese concepto es tautológico, o bien es absurdo, o bien no se puede decir de él con verdad que posee el concepto de $P(x)$.

Hasta aquí la primera proposición, que hace oficio de lema en el argumento de Strawson. El segundo lema pretende que

[7] Gregorio Klimovsky nos hace notar que la pluralidad del ámbito o universo del predicado, que desde un punto de vista estrictamente matemático no es requerida como necesaria, es, sin embargo, un criterio profundamente arraigado en la historia lógica de la predicación, de Aristóteles a las lógicas medieval y moderna. Es bien cierto, observa Klimovsky, que la idea misma de *separación*, o de *abstracción*, por la cual los lógicos construyeron la idea de predicado, implicaba un ámbito en el cual unos individuos *caen bajo* (satisfacen) el predicado y otros *no caen bajo* (no satisfacen) el predicado. Por el contrario, el predicado de la clase universal es, como afirma Wittgenstein en el *Tractatus*, sin sentido (*sinnlos*), mientras que el predicado de la clase vacía es absurdo (*unsinnig* en la terminología del *Tractatus*).

podemos adscribir estados de conciencia a otros sólo si podemos identificar a otros sujetos de experiencia. Esta proposición va en contra de la idea de que podría adscribir estados de conciencia o simple experiencia a meros cuerpos. Por el contrario, cuando adscribimos dolor es necesario que el individuo que lo padece sea concebido a su vez como alguien que puede y es capaz de autoadscribirse dolor sobre una base diferente (conocimiento sin observación) de la que nosotros mismos empleamos (observación) para adscribirle dolor. Es importante discernir toda la fuerza de esta proposición. Y es que, en efecto, si bien observamos el dolor del otro, un hecho que el conductismo suscribe como básico, no observamos en el mismo sentido la calidad de ese otro en cuanto capaz de autoadscribirse dolor sin observarlo, y por ende de sentir meramente el dolor que nosotros observamos.

Por último, la tercera proposición reza que uno no puede identificar a otros sujetos de experiencia sólo si puede identificarlos como poseedores de estados de conciencia. La condición para identificar sujetos de experiencia, alega Strawson de una manera que lo aleja decisivamente del cartesianismo y del fenomenismo, es que los individuos en cuestión, incluido uno mismo, sean de cierto tipo único: a saber, de un tipo tal que a cada individuo de ese tipo le han de ser adscritos, o adscribibles, tanto estados de conciencia como características corporales. Esto procede del hecho de que si la persona sólo fuera portadora de estados de conciencia, careceríamos de cualquier acceso público a ésta y, por ende, no podríamos realizarle ningún tipo de adscripción, con lo que retornaríamos al caso rechazado lógicamente en el punto 1, en el que sólo me puedo adscribir a mí mismo.

El fenomenista podría aducir aquí que si hubiera varios yos en mi conciencia, ellos podrían comunicar telepáticamente, y por ende yo podría adscribir estados de conciencia a varios de ellos y salvar la adscripción plural como presuposición lógica sin necesidad de presuponer el carácter igualmente corpóreo de la persona. Sin embargo, no queda claro cómo esos yos podrían discernirse y reidentificarse como diferentes entre sí si están dados como meros flujos continuos de conciencia. Strawson da vuelta aquí el argumento de Hume: la teoría fenome-

nista de la mente impide, en efecto, hacer inteligible cualquier identidad numérica del yo; pero, al hacerlo, destruye la noción de experiencia sobre la que el dispositivo fenomenista estaba montado, habida cuenta de que la experiencia presupone la adscripción y de que esta última presupone la identificación y reidentificación de los yos. Al dualista, por su parte, le quedaría una escapatoria: la de mentes en *cierta relación biunívoca* con cuerpos, y más precisamente, la escapatoria de que tú, a quien adscribo esta experiencia, eres esa mente que se encuentra con su cuerpo en una relación semejante a la que yo, en cuanto mente, me encuentro con el mío. Esta construcción, desde luego, refutaría la primitividad del concepto de persona, ya que *yo* (*tú*, *él*) sería primariamente una mente, que se encontraría en una relación biunívoca con *mi* (*tu*, *su*) cuerpo. Pero, ¿cómo determinar que éste es "mi" cuerpo? Para hacerlo tendría que ver que *mis* experiencias están en una relación especial con el cuerpo *M*. La objeción de Strawson es la siguiente: ¿qué hace la palabra "mis" aquí? En efecto, ¿no era supuestamente el cuerpo lo que debía permitir identificar las experiencias como mías? (Strawson 1959, p. 101 [1989, p. 104]).

Nos interesa ahora, antes de pasar a los críticos de Strawson, distinguir algunos puntos de articulación entre la concepción strawsoniana de la persona y la teoría de la acción. Una vez establecida la primitividad del concepto de persona, Strawson se pregunta qué hay en los hechos naturales que haga inteligible el que tengamos este concepto, aclarando que no se trata de responder con una afirmación trivial del tipo "Bueno, hay personas en el mundo" (Strawson 1959, p. 111 [1989, p. 113]). Ahora bien, la clave, si acaso no de toda la respuesta, al menos de un inicio de respuesta, se encuentra, para Strawson, en el concepto de acción intencional:

> Pienso que puede ser un inicio [de respuesta] mover una cierta clase de *P*-predicados –predicados de persona; *i.e.*, no meramente físicos– a una posición central en el cuadro. Son predicados, aproximativamente, que involucran hacer algo, que implican claramente intención o un estado de la mente o al menos conciencia en general y que indican una pauta característica, o un ámbito de pautas, de movimiento corporal, aunque no indican ninguna sensación o experiencia muy definida. Me refiero a cosas tales como

"ir de paseo", "enroscar una cuerda", "jugar al balón", "escribir una carta". Tales predicados tienen la interesante característica de muchos *P*-predicados de que uno no se los adscribe, en general, a sí mismo sobre la base de la observación, mientras que se los adscribe a los demás sobre la base de la observación. (Strawson 1959, p. 111 [1989, p. 113])

Las acciones constituyen así una clase de ejemplos privilegiados para ilustrar la noción de persona que Strawson nos presenta. En particular, las acciones invalidan el prejuicio de que las únicas entidades sobre las que podemos saber sin observación o sin inferencia, o sin observación ni inferencia, son las experiencias privadas (Strawson 1959, p. 114); al observar los movimientos corporales de los demás como acciones y al interpretarlos en términos de intención, los observamos como movimientos de individuos de un tipo tal que coincide con el tipo al que pertenecemos en cuanto individuos acerca de cuyos movimientos presentes y futuros sabemos *sin observación*. Lo cual quiere decir que vemos a los demás como autoadscriptores, no sobre la base de la observación, de lo que les adscribimos sobre esta base. Queda bastante claro que esto es lo que se decía en términos generales sobre la noción de persona, por lo que las acciones pasan a ser un ejemplo central en la ilustración de dicho concepto. En este mismo sentido, la noción despejada de persona nos permite, a su vez, retornar a una ontología de la acción que ni Wittgenstein ni Ryle atisbaron.[8] En

[8] Es cierto que Ryle por momentos emplea, sin extraer todas las consecuencias del caso, una noción de persona semejante a la de Strawson, en particular cuando se trata de rebatir el argumento mentalista: "Es un solecismo lógico —escribe en *The Concept of Mind*— afirmar que la mente sabe esto o elige aquello. Es *la persona misma* quien sabe esto o elige aquello, aunque si se desea, el hecho de que lo haga puede ser clasificado como un hecho mental de esa persona" (Ryle 1949, p. 150; las cursivas son mías). La propensión de Ryle a colocar siempre las observaciones parciales de la conducta antes que toda comprensión holística de lo mental ("descubrir que la mayoría de la gente tiene una mente consiste simplemente en descubrir que es capaz y está dispuesta a hacer ciertos tipos de cosas", Ryle 1949, p. 55) no debe llevarnos a pensar que se trata de una observación desprovista de un marco disposicional de interpretación, a través del cual las observaciones de conducta son entendidas como observaciones de la capacidad y de disposiciones a hacer o a padecer por parte de personas. Que Ryle no haya concluido en el sentido

la filosofía de Strawson, esto trae al centro de la red conceptual de la acción la noción de agente, el *quién* de la acción, que otros autores de tradición analítica, influidos por el rechazo cabal de la conciencia cartesiana y del idealismo fenomenológico, abandonaron generalmente en provecho del *qué*.

Ahora bien, ¿en qué la ontología de la persona, tal como Strawson la establece, nos otorga una mejor comprensión de la acción humana y una vía de solución a sus aporías tradicionales? En primer término, está claro que la asimetría entre la primera persona, por un lado, y la segunda y la tercera personas, por otro —en cuanto a que yo conozco mi acción, al menos en su instancia presente, sin observación, pero conozco la acción de los otros mediante la observación y la inferencia—, generaba una suerte de desequilibrio epistemológico que resultaba o bien en provecho de la primera persona y en detrimento de la segunda y tercera personas (cartesianismo y escepticismo), o bien en provecho de la tercera persona y en detrimento de la primera (conductismo, en el que el *yo* es tratado como un *él* encubierto). Al trasladar la asimetría al centro mismo de la noción de persona como pasible de autoadscripción y de alioadscripción simultáneamente, y al colocar dicha noción en la base de una naturaleza humana común, Strawson hace más fácil entender cómo podemos vernos unos a otros, y a nosotros mismos, como individuos que actuamos, que nos observamos e interpretamos actuando, y que actuamos unos con otros, y unos contra otros, de acuerdo con las expectativas de acción que nos forjamos recíprocamente sobre cada cual.

En segundo término, esta ontología permite dar una unidad a la noción de agente sin recaer en las antinomias mente-cuerpo de la tradición metafísica. Al establecer la identidad sobre la base de la diferenciación simultánea con el otro, Strawson arranca la unidad del *yo* a la introspección, que había sido atacada con razón por Hume, quien se preguntaba dónde, en la reflexión introspectiva, se encuentra la identidad numérica del yo (Hume 1987, pp. 232–233).[9] La tradición metafísica había buscado en vano esa unidad a través de una depuración

strawsoniano de la primitividad de una noción de persona no significa que los elementos que van en cierta dirección no estén ya presentes en su análisis.

[9] Véase también P.J. Smith 1995, p. 129.

de la conciencia, consecuentemente abstraída de toda corporeidad. Y aun cuando creía dar con esa unidad en la figura del *ego cogito* puro, no podía evitar, a renglón seguido, la dificultad de tener que volver a pegar aquello que había separado, esto es, la conciencia y el cuerpo, si acaso pretendía producir una explicación adecuada de la acción humana. Ryle atacó ese esquema bajo la figura del "fantasma en la máquina" y encontró un principio de solución a través del modelo disposicionalista. Al retornar a la ontología y a la idea de sujeto más allá de las manifestaciones parciales de la conducta, Strawson nos parece llevar más lejos la recomposición categorial de Ryle y acaso encontrar un principio de respuesta a los problemas que el mismo Ryle intentó resolver con su propio tratamiento lógico, pero cuyo intento no evitó un flanco vulnerable, localizado en el tratamiento expeditivo de las vivencias en primera persona (Ryle 1962a, pp. 82–84). Así, la noción de persona de Strawson es consistente con las objeciones de Ryle al mentalismo, por cuanto escapa a las aporías metafísicas que había denunciado Ryle; *i.e.*, a los ensayos tradicionales de combinación de las sustancias corpórea y mental tomadas como elementos primitivos: no es ni *mente encarnada* ni *cuerpo animado*, sino la base intersubjetiva común y única para la predicación simultánea de lo corpóreo y de lo mental, a la vez en el registro de la autoadscripción y de la alioadscripción. Para Strawson esta formulación, antes que una solución al problema escéptico, *i.e.*, al problema de "si existen otras mentes", es incluso la única que hace posible su formulación adecuada; pero al hacerlo, el problema escéptico se disuelve.[10]

[10] "La idea –escribe Strawson– no es que tengamos que aceptar esta conclusión [N.B.: la primitividad de la noción de persona] a fin de evitar el escepticismo, sino que tenemos que aceptarla a fin de explicar la existencia del esquema conceptual en términos del cual se formula el problema escéptico. Pero una vez que se acepta la conclusión, el problema escéptico no surge. Así pasa con muchos problemas escépticos: su formulación involucra la pretendida aceptación de un esquema conceptual y al mismo tiempo el repudio silencioso de una de las condiciones de su existencia. Por eso es por lo que, en los términos en los que se los formula, son insolubles" (Strawson 1959, p. 106 [1989, p. 109]).

3. La recepción analítica

La ontología de la persona de Strawson ha suscitado varias críticas dentro de la tradición analítica. Por mor de la simplicidad nos limitaremos a los argumentos más salientes. El primero de ellos es la réplica de Ayer en su célebre artículo "The Concept of a Person" (1963, pp. 82-128). Ayer ataca la idea de que sólo puedo tener éxito en adscribirme estados de conciencia si puedo tener éxito en adscribir estados de conciencia a otros individuos semejantes a mí, o del mismo tipo lógico que el mío. Para fundamentar este ataque, Ayer concibe el siguiente contraejemplo: imaginemos un niño que crece en un universo de sofisticados autómatas, de quienes aprende el lenguaje ordinario exactamente como si lo hubiera aprendido en el caso natural. Este niño aprende así de los autómatas el uso de los predicados mentales como "dolor", "depresión", "placer" o "alegría" sin que registre diferencia alguna con la manera en que lo hubiera aprendido naturalmente. El resultado sería, por ende, que el infante tendría éxito en autoadscribirse predicados mentales, pero fracasaría sistemáticamente cuando él adscribiera esos predicados a sus interlocutores. Ayer puede coincidir con Strawson en que el uso de un predicado lógico requiere *aplicabilidad* en un dominio de varios individuos, pero eso no quiere decir *verdad* en todo el dominio, lo que abre las puertas al argumento escéptico.

Esta réplica de Ayer nos recuerda la observación hecha por Descartes en su Segunda Meditación, cuando el autor del *Discours*, al asomarse por su ventana, se interrogaba acerca de si las siluetas humanas que percibía con sus respectivos tapados y sombreros eran personas, espectros o autómatas (véase Descartes 1973, Med. II, pp. 48-49). Y, desde luego, más allá de Descartes nos reenvía también a la caverna de Platón, donde el juego de las sombras supuestamente humanas nos engaña indefectiblemente en la adscripción a estas últimas de predicados personales. También *La invención de Morel* de Adolfo Bioy Casares plantea una situación semejante. El problema con todas estas situaciones es que reabren las puertas a la duda escéptica, que Strawson pretendía justamente eliminar desde las presuposiciones ontológicas del esquema conceptual.

Nos parece, sin embargo, que el contraargumento puede rebatirse, porque o bien el concepto de persona en esa sociedad mixta no es el mismo que el nuestro, en cuyo caso no se cumpliría necesariamente que el niño fracasaría en la alioadscripción, o bien es el mismo que el nuestro, y esto nos lleva a preguntarnos qué viene a hacer "nuestro" aquí, a menos de presuponer la necesaria existencia originaria de otros hombres semejantes a nosotros, desde donde los autómatas habrían extraído el modelo de uso del lenguaje, y esto sería suficiente para concluir que el solipsismo es improcedente, aun cuando circunstancias contingentes hubieran borrado del mapa a todos los hombres menos a uno. Es decir, el uso del lenguaje por los autómatas sería parasitario de un uso interhumano original, lo que es suficiente para bloquear el argumento solipsista. Creo que lo que importa para que la noción strawsoniana de persona funcione es que *estemos preparados* para tener éxito al adscribir a otros los *P*-predicados, no que de hecho tengamos éxito al hacerlo (Strawson 1959, pp. 103 y ss [1989, pp. 106 y ss]). Ahora bien, para ello es suficiente con que alguna vez alguien haya tenido éxito en adscribir *P*-predicados a otros además de adscribirlos a sí mismo, y no que en todo estadio posible de la sociedad de lenguaje se cumpla dicha propiedad.

Otra réplica a la ontología strawsoniana de la persona la encontramos en un texto de Jerome Shaffer (1968). El argumento de Shaffer recala en el problemático estatus strawsoniano de "mi cuerpo" y de "mi mente" una vez que cuerpo y mente han sido reducidos a predicados. Por ejemplo, mi cuerpo está sometido a las leyes físicas exactamente de la misma forma que otros cuerpos materiales; sin embargo, si mi cuerpo no es una parte de mi persona, ni tampoco es exactamente mi persona, habida cuenta de que, como vimos, cuerpo y persona son irreductibles, ¿qué cosa es? ¿Cómo puedo decir que mi cuerpo, por ejemplo, está sometido a la ley de gravedad, o al principio de Arquímedes? ¿Cómo puedo decir simplemente "éste, mi cuerpo, flota"?

Norman Burstein (1971) responde a este argumento: la idea de Burstein, quien trata de salvar la coherencia de la teoría de Strawson, es que mientras estoy vivo, mi cuerpo no es efectivamente una parte separable de mí mismo, y que, por consi-

guiente, no cabe decir que mi cuerpo se cae o que flota, sino que es la persona entera quien se cae o flota. Sólo una vez que haya muerto, mis restos conforman un cuerpo material del que puedo decir con propiedad que flota, se cae, etc. De esta manera, las personas están sometidas a principios físicos, son portadoras de predicados físicos. Mi cuerpo es algo semejante a lo que los fenomenólogos llaman el "cuerpo propio", es decir, un cuerpo singular que carga con la característica de ser simultáneamente y de manera indistinguible *mi cuerpo* (pesa 70 kilogramos, flota) y *mi persona* (sufre, ama). Sólo la muerte implica la desaparición de esta singularidad, de modo que el cuerpo propio se vuelve un mero cuerpo cualquiera, un cadáver (*corpse*). Respecto de la conciencia, es el mismo Strawson quien, a guisa de epílogo al mismo capítulo donde desarrolla el concepto de persona, emplea un razonamiento para el caso post mórtem: Strawson nos dice que es consistente con su teoría de la persona sostener la posibilidad, poco verosímil pero perfectamente inteligible, de que después de la muerte una conciencia gozaría de una existencia "vicaria" destinada a "recordar" lo vivido durante la existencia anterior, pero sin la menor posibilidad de intervenir causalmente con un cuerpo ni de ser percibida por otras personas. Por ende, ni nuestros cuerpos ni nuestras mentes son "partes" de la persona mientras estamos vivos, y cuando morimos el cuerpo sobrevive a la persona como cuerpo material, y la conciencia, en el mejor de los casos, podría sobrevivirnos como una pasiva e impotente memoria de la existencia anterior, desencarnada de todo cuerpo e imperceptible para toda persona; por consiguiente, sin agregar nada al mundo. Como promesa de inmortalidad, la situación no es de las más prometedoras. Lo cierto es que cuerpo y conciencia no son parte del ser vivo como lo son los pies, las manos, el corazón o cualquier otro miembro. Si mi cuerpo fuera una parte de mí mismo, si yo fuera propietario de mi cuerpo, tendría que existir la posibilidad de alienarlo sin dejar de ser yo mismo, lo que es absurdo. *Stricto sensu*, por ende, sólo tiene sentido en Strawson hablar del cuerpo de la persona como una entidad en potencia, como aquello que la sobrevivirá en condición de cadáver una vez que esté muerta. Mientras esté vivo, esto que es "mi cuerpo" no es un mero cuer-

po material, sino que soy simplemente yo mismo, de la misma manera en que para la fenomenología el cuerpo propio no es mero cuerpo objetivado.

Queda, sin embargo, una dificultad suplementaria: ¿qué cosa asegura en la persona que el cuerpo propio sea una entidad de tipo único; es decir, que un solo y único cuerpo corresponda a una persona, o viceversa, que una sola y única conciencia corresponda a un cuerpo de este tipo? En conexión con esta pregunta capital, permítasenos considerar una réplica de D.H.M. Brooks, quien en 1985 alegó contra Strawson (y en defensa de Hume) que es posible imaginar un caso en el que un sujeto podría autoadscribirse estados y predicados mentales siendo nada más que un sujeto de conciencia, y por ende careciendo de todo cuerpo material y de relación con otros sujetos de experiencia además de él mismo. Brooks construye su caso basado en una fábula de Anthony Quinton (1962), quien imaginó el ejemplo de un individuo que tiene su personalidad dividida entre el sueño y la vigilia, de manera tal que durante la noche vive en el medioevo y durante el día en el mundo contemporáneo; sin embargo, el individuo diurno puede recordar sucesos que acaecen al individuo nocturno. De esta manera, el diurno parcialmente tiene acceso a la experiencia del nocturno y, por ende, logra adscribirle predicados, cumpliendo con el requisito de un individuo que reconoce a otro telepáticamente y que, por consiguiente, logra adscribir estados mentales sin basarse en la identidad corporal, puesto que, desde el punto de vista del cuerpo, ambos individuos son idénticos. Este caso es simétrico al del príncipe-zapatero de Locke: no se trata de una única conciencia que pasa de un cuerpo a otro (la conciencia del príncipe encarnada en el cuerpo del zapatero), sino de dos conciencias encarnadas en un mismo cuerpo que se comunican telepáticamente entre ellas (Locke 1974, pp. 206–220). Lo que hace que hablemos aquí de dos individuos con un mismo cuerpo, en vez de un individuo idéntico con dos experiencias diferentes, son las personalidades coherentes y unificadas del individuo diurno y del individuo nocturno, con sus respectivos mundos y nombres propios. Éste es un caso de personalidad dividida. El caso se volvería recalcitrante para la teoría de Strawson a partir del momento en que la experiencia privada

de uno se hiciera accesible a la experiencia privada del otro, a través del elemento de la conciencia, sin la mediación que es estándar en la situación interpersonal ordinaria.

Sin embargo, ¿qué es lo que haría aquí que hablemos de dos individuos, y no de un solo individuo con existencias compartimentalizadas, o de un solo individuo con personalidad fragmentada? ¿No es un poco forzado decir que el individuo diurno "siente telepáticamente" al individuo nocturno, en vez de decir que el mismo individuo recuerda dos experiencias fragmentadas? Es posible, sin embargo, que el diurno no reconozca al nocturno como parte de su misma personalidad, de su mismo *self*. Pero más que hablar de dos individuos en uno, esto nos conduciría, entonces, a hablar de un caso de personalidad múltiple, o de un caso de personalidad no constituida. Esa circunstancia no disuelve la individualidad referencial de la persona; disuelve su personalidad. Pero ésta es, precisamente, la dimensión de la identidad personal en la que Strawson no ingresa, limitándose al plano de la presuposición ontológica o referencial de individualidades constituidas. ¿No podría ser este caso, sin embargo, un contraejemplo para el argumento de Strawson? No, en la medida en que el caso comienza pidiendo lo que desea mostrar; a saber, que se comprenda como dos individuos lo que, desde la perspectiva de Strawson, conforma indefectiblemente una sola persona. ¿Cuáles serían, si no, los criterios de identificación y reidentificación que estarían supuestos para ver allí dos individuos? ¿Y por qué no más de dos? En definitiva, si no veo allí un individuo único, tampoco puedo ver más de uno, y el caso termina reduciéndose al flujo de conciencia de Hume, que nos retrotrae a las etapas anteriores de la argumentación de Strawson. El mundo que los personajes de Jorge Luis Borges imaginan en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", es decir, el mundo "que no es un concurso de objetos en el espacio sino una serie heterogénea de actos independientes [...], sucesivo, temporal, no espacial [...], sin sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlön" (Borges 1980, p. 21), no es para Strawson un mundo en el que lograríamos identificar otros yos.

De todas maneras, el caso de Quinton no deja de presentar un interés particular, en la medida en que nos conduce desde

la dimensión referencial de la identidad personal, que es la privilegiada por Strawson, a la dimensión reflexiva, que será la privilegiada en Paul Ricœur. Es precisamente ese déficit de consideración reflexiva lo que conduce a Ricœur en su obra *Sí mismo como otro* (1990a) a pasar de la *identificación* a la *ipseidad*, de la *persona ontológica* al *sí-mismo biográfico* y *moral* (*Self*, *soi-même*, *Selbst*).

4. *La recepción en Paul Ricœur*

La situación de la que parte Ricœur en su *Soi-même comme un autre* (1990a) lo ubica a igual distancia de lo que denomina la "exaltación del *cogito*" en Descartes y de su "humillación" en Nietzsche.[11] Más adelante Ricœur completa esta referencia señalando que su posición sobre la identidad personal toma igual distancia asimismo respecto de la duda escéptica de Hume. Por consiguiente, el punto inicial presenta una coincidencia manifiesta con la posición de Strawson, cuyo cometido es clavar una cuña entre el fenomenismo humeano y el dualismo cartesiano. De hecho, esta comunidad de interés ontológico no permanece en una coincidencia de principio, sino que Ricœur, a más de tres décadas de la aparición de *Individuos*, consagra todo el estudio primero de su *Soi-même comme un autre* a "La *persona* y la referencia identificante", donde despliega críticamente el tratamiento de Strawson, sin privarse por consiguiente de señalar los puntos en los que se hará inevitable ir más allá de la ontología referencial. Estos puntos gravitan, para Ricœur, en torno a un solo aspecto: Strawson ha logrado construir una teoría de la identificación de la persona única allí donde para Ricœur se tratará principalmente de esclarecer el *sí mismo*, es decir, pasar de la referencia impersonal e intemporal de la persona a una teoría de la construcción narrativa (biográfica) de la identidad personal, en la que aparezca desplegada no sólo la dimensión identificante (*Ídem*), sino la dimensión reflexiva (*Ipse*), la cual no es ya del orden sustancial, ni como momento introspectivo de una autoevidencia cartesiana, ni como presupuesto ontológico y referencial del lenguaje constatativo, sino

[11] Véase esta igual toma de distancia anunciada respecto de Descartes y de Nietzsche ya en el prefacio a *Soi-même comme un autre* (Ricœur 1990a, pp. 11-38).

como el momento de lo que Ricœur llama la *atestación* ante sí y ante los otros, es decir, como polo reflexivo en el que el sí (*soi*) se aparece a sí mismo y a los otros en cuanto reapropiado discursiva y éticamente.

Expliquemos un poco más detalladamente en qué consiste esta crítica, por así decirlo, constructiva que Ricœur formula respecto de Strawson. El pensador francés sitúa la teoría de Strawson dentro del nivel *semántico* de la persona, y la comprende consiguientemente como obnubilada por el problema de la referencia de los enunciados constatativos del tipo "S + verbo + predicado", lo que tiene la doble dificultad de dejar fuera los performativos "Yo + verbo + contenido proposicional" y, particularmente, las narraciones en primera persona. Ahora bien, ¿qué cosa ocurre en los performativos y en las narraciones de lo que Strawson no pueda, según Ricœur, dar cuenta con su ontología referencial? Lo que estos dos tipos de discurso ponen en movimiento es el pasaje de la cuestión de la *identificación* a la cuestión de la *atestación*: en un performativo, por ejemplo, en una promesa, no es suficiente que yo pueda ser identificado como lo mismo (*Ídem*), sino que se agrega una nueva condición: que yo pueda reconocerme y ser reconocido como sujeto de promesa (*Ipse*). La oposición entre *Idem* e *Ipse* se dirime en este nivel entre lo que permanece idéntico e invariable en referencia al cambio y que permite la identificación empírica de mi persona, y lo que pertenece al *fiat* que es inherente a la atestación, donde la dialéctica del cambio y de la sustancia es reemplazada por la dialéctica de la confianza y de la desconfianza mediadas dialógica y narrativamente.

Si tomamos el recaudo de no considerar sin precisión previa unas categorías con un viejo historial filosófico, todo ocurre aquí como si la dimensión reflexiva que la pragmática y la hermenéutica agregan a la identificación contuviera el pasaje de una identidad meramente "en sí" de nivel constatativo a una identidad "para sí" de un nivel pragmático-hermenéutico. Esta lectura del *Ipse* en clave de "para sí" es consistente con la tradición de la *ipseidad* en la fenomenología sartreana, en que la ipseidad recubre la dimensión de proyecto.[12] Sin embar-

[12] Ricœur menciona el antecedente de la ipseidad sartreana en los estudios VI y VII de *Soi-même comme un autre* (Ricœur 1990a, p. 191 y p. 210).

go, y a pesar de que el proyecto de la voluntad es un aspecto clave de la identidad en Ricœur desde la época de *Le volontaire et l'involontaire*,[13] es sobre todo en la obra de Heidegger donde, según entiendo, echa raíz la ipseidad ricœuriana (véase Ricœur 1990a, pp. 148–149, 357–365, 377–379). En Heidegger, la ipseidad remite a la *preocupación* (*Sorge*); es decir, a aquello descifrable en el modo propio del *Dasein* como preocupación, inquietud, cuidado (*Sorge*) (véase Heidegger 1980, § 64, pp. 344–358). Para Heidegger, la ontología de la subsistencia en el tiempo que plantea al yo como sustancia pensante fundamenta la identidad sobre la base de la permanencia de una sustancialidad; pero, al hacerlo, disuelve al yo en la impersonalidad del "esto piensa", de manera que el "yo" pasa al "esto". Por ende, en lugar de fundamentar la preocupación (*Sorge*) en la permanencia de una sustancialidad, conviene fundar el mantenimiento (*Vorhandenheit*) y la constancia de la ipseidad en la preocupación (*Sorge*). Una tal constancia posee ella misma un sentido temporal, de suerte que la temporalidad define el sentido ontológico de la preocupación (*Sorge*). Pues bien, la crítica que Ricœur dirige respecto de Strawson recala precisamente en la doble limitación de haber anclado la identidad personal en la "identidad-*ídem*", es decir, la mismidad "sustancial" como forma de permanencia en el tiempo, y, por consiguiente, en haber despersonalizado y privado de reflexividad la aprehensión identificante de la persona. Al igual que Heidegger, Ricœur piensa aquí que la otra forma de existencia temporal que se contrapone al Ídem es la del mantenimiento de sí, no ya como mismidad, sino como atestación, lo que abre precisamente la posibilidad de una mutabilidad consistente con la unicidad del sí. Es significativo que en este nivel aparezca la figura de la *promesa*, del *cuidado de sí* (en el que Ricœur reconoce asimismo al último Foucault), y del mantenimiento (*maintien*) como las figuras constitutivas del polo *Ipse*.[14]

---

[13] Véase Ricœur 1950, pp. 37–81; véase, asimismo, mi comentario en F. Naishtat, "Racionalidad, determinismo y tiempo en la decisión humana", pp. 149–182.

[14] Ricœur reconoce, desde el prefacio a *Soi-même comme un autre*, la deuda con la noción de "cuidado de sí" (*souci de soi*) que Michel Foucault desarrolló en la última etapa de sus cursos en el Collège de France; es decir, en el primer

Sobre este fondo hay algunas precisiones que, sin embargo, es menester realizar. En primer lugar, Ricœur no piensa que el momento strawsoniano sea el de una tergiversación, mala interpretación o desvío originario, como podríamos considerarlo si siguiéramos maquinalmente la gradiente heideggeriana de Ricœur. Por el contrario, la semántica referencial de la persona, como el polo *Ídem* de la identidad personal, permanece en Ricœur como el piso y el punto de partida en la progresión hacia la identidad personal y hacia la ontología del *sí mismo*. Se trata, por ende, de una suerte de primer boceto, que tiene por mérito el haber sustraído la persona a la ontologización solipsista o dualista, planteándola *ab initio* como una forma presupuesta en nuestra dialogicidad. Simplemente, esta forma de la identidad es insuficiente allí donde la persona no es simplemente aquello que "es dicho", sino aquello que habla, promete, actúa y se narra a sí misma (véase Ricœur 1990a, estudios V y VI). En segundo lugar, y en consonancia con lo último, el *Ipse* en Ricœur es inseparable del *Ídem*, de suerte que mucho más que la búsqueda de una bifurcación, es la búsqueda de una síntesis, lo que motiva a Ricœur, y que será establecida en la noción de *identidad narrativa*. La narración es la construcción del sentido de la identidad personal sobre la base de un carácter que permanece en la duración temporal y sobre la base de un mantenimiento de sí que trasciende la identidad del carácter en provecho de un mantenimiento bajo la forma del cuidado de sí mismo, inseparable del cuidado de los otros. Por último, y a diferencia de Hume, esta atestación, cuidado o preocupación que termina de rellenar la mismidad empírica con la aureola de la reflexividad, no cae bajo la forma de la creencia razonable e inductivamente fundamentada en la analogía o en la repetición, sino que es libre de todo razonamiento empírico basado en la semejanza.

5. *Conclusión*

Con Strawson he querido reivindicar una perspectiva sobre el sujeto que introduce una diferencia, a la vez con las concep-

---

lustro de la década de 1980. Véanse, asimismo, otras referencias semejantes en Ricœur 1990b; respecto de la noción de "cuidado de sí" que Foucault desarrolló a partir del concepto griego de *epimeleia*, véase Foucault 2002.

ciones filosóficas anteriores al giro lingüístico y con las teorías lógicas que privan al sujeto de toda referencia, situándolo en el límite de la experiencia y del mundo (*Tractatus logico-philosophicus*).[15] La concepción de Strawson, al determinar la referencialidad del *yo* en cuanto persona en el plano público, y al significar, por ende, que no hay un *yo solitario* en el punto de partida, sino que la adscripción al otro es tan primitiva como la atribución al sí mismo —*the self*—, diferenciando así este último concepto del registro privado en el que se caracterizaba la conciencia, abre la vía a los análisis del sí mismo como otro que cobrarán bastante peso en la hermenéutica de Ricœur de los últimos años. No ha sido mi intención brindar aquí un análisis de la perspectiva hermenéutica, susceptible de complementar las perspectivas semántica y pragmática a partir del énfasis en la historialidad del *yo* en cuanto narración. Nos ha interesado solamente mostrar la deuda de Ricœur con Strawson y, más allá de la misma, reconocer, no obstante, que la idea de ipseidad en Ricœur desborda el nivel de la persona strawsoniana y de su metafísica descriptiva hacia el *quién* no sólo como punto de inicio de una cadena de acción; también como topos de una operación narrativa que se elabora en el elemento del tiempo y que oficia de mediación entre el lugar de la mismidad empírica y el lugar de la atestación moral. Esta dimensión no se halla presente en la ontología descriptiva de Strawson; sin embargo, y más allá de las limitaciones denunciadas por Ricœur, es posible ver en su dialéctica de la autoadscripción/alioadscripción un antecedente a la vez del polo *Ídem-Ipse*, como del polo Sí-mismo/Otro que atraviesa la ontología de Ricœur.

BIBLIOGRAFÍA

A.A.V.V., 1962, *La Philosophie analytique*, Minuit, París (Cahiers de Royaumont, 4).

Anscombe, G.E.M., 1957, *Intention*, Cornell University, Ithaca. [Versión en castellano: *Intención*, trad. Ana Isabel Stellino, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación-UAB/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, Barcelona, 1991.]

[15] Recuérdese la proposición 5.632 del *Tractatus*: "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (Wittgenstein 1979, p. 165).

Antoniol, L., 1993, *Lire Ryle aujourd'hui*, De Boeck Université, Bruselas.

Ayer, A.J., 1963, *The Concept of a Person and Other Essays*, Macmillan, Londres.

Borges, J.L., 1980, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", *Ficciones*, Alianza Emecé, Madrid.

Brooks, D.H., 1985, "Strawson, Hume, and the Unity of Consciousness", *Mind*, vol. 94, no. 376, pp. 583–586.

Burstein, N., 1971, "Strawson on the Concept of a Person", *Mind*, vol. 80, no. 319, pp. 449–452.

Descartes, R., 1973, *Méditations Metaphysiques*, Presses Universitaires de France, París. [Versión en castellano: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.]

Elias, N., 1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Surkhamp, Fráncfort. [Versión en castellano: *La sociedad de los individuos*, trad. José Antonio Alemany, Península, Madrid, 1990.]

Foucault, M., 2002, *Hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Gianella, A., 1996, "Las explicaciones homunculares de la irracionalidad", en O. Nudler (comp.), *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, pp. 85–96.

Glymour, C., 1991, "Freud's Androids", en *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 44–84.

Habermas, J., 2000, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.

Heidegger, M., 1980, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

Hume, D., 1987, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.

Locke, J., 1974, *An Essay Concerning Human Understanding*, New American Library, Nueva York.

Naishtat, F., 1994, "Racionalidad, determinismo y tiempo en la decisión humana", en S. Bleichmar (comp.), *Temporalidad, determinación, azar: lo reversible y lo irreversible*, Paidós, Buenos Aires.

Pingaud, B., 1971, *L'Étranger de Camus*, Hachette, París.

Priest, S., 1994, *Teorías y filosofías de la mente*, trad. Carmen García Treviño y Susana Nuccetelli, Cátedra, Madrid.

Quiton, A., 1962, "Spaces and Times", *Philosophy*, vol. 37, pp. 130–147.

Ricœur, P., 2000, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París.

Ricœur, P., 1990a, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París. [Versión en castellano: *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.]

——, 1990b, "Individuo e identidad personal", en Veyne 1990, pp. 67-90.

——, 1981, *El discurso de la acción*, trad. Pilar Calvo, Cátedra, Madrid (versión original en francés: 1977).

——, 1950, *Philosophie de la volonté*, vol. I, Aubier, París.

Ryle, G., 1962a, "La Phénomenologie contre *The Concept of Mind*", en A.A.V.V. 1962, pp. 65-84.

——, 1962b, "Discussion", en A.A.V.V. 1962, pp. 85-104.

Sartre, J.P., 1943, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París (específicamente la parte IV, pp. 487-616).

Searle, J., 1989, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

Shaffer, J., 1968, *Philosophy of Mind*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Smith, P.J., 1995, *O Ceticismo de Hume*, Loyola, São Paulo.

Strawson, P.F., 1997, *Análisis y metafísica*, trad. Nieves Guasch Guasch, Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona/México.

——, 1959, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres. [Versión en castellano: *Individuos*, trad. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Taurus, Madrid, 1989.]

——, 1975, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, trad. Carlos Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid.

——, 1973, "Sobre el referir", en Thomas Moro Simpson, *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 57-86.

——, 1962, "Analyse, Science et Métaphysique", en A.A.V.V. 1962, pp. 105-138.

Tocqueville, A., 1967, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, París.

Veyne, P., 1990, *Sobre el individuo*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona/México.

Wittgenstein, L., 1979, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid.

——, 1953, *Philosophical Investigations*, Macmillan, Nueva York. [Versión en castellano: *Investigaciones Filosóficas*, trad. Alfonso García Suarez y Ulises Moulines, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1988.]

Wright, G.H. von, 2002, *Sobre la libertad humana*, trad. Antonio Canales Serrano, Paidós, Barcelona.

V

ONTOLOGÍAS REGIONALES

ONTOLOGÍAS POLÍTICAS MODERNAS. DEL INDIVIDUO DESINCORPORADO AL *ZOON COSMOPOLITIKON*

OSCAR NUDLER

1. *Consideraciones introductorias*

Las ontologías políticas, en un sentido primario del término, existen bajo la forma de presupuestos subyacentes a las teorías acerca de la constitución y la naturaleza del orden político. Su función es proveer las entidades fundamentales y derivadas –los individuos, la comunidad, el pueblo, la nación, el Estado, etc.– entre las cuales la teoría formula una determinada estructura de relaciones. En esto, las ontologías políticas no difieren de las ontologías subyacentes a las teorías científicas, que también trazan una estructura de relaciones entre las entidades de sus respectivos dominios. Su diferencia proviene de que las teorías políticas de las cuales forman parte no se limitan a describir realidades dadas; también prescriben formas consideradas deseables o ideales de organización política. La distancia entre estas formas ideales y las formas realmente vigentes es muy variable, desde una distancia mínima en el caso de las teorías cuyo objetivo es legitimar cierto orden político existente, hasta una distancia máxima en el caso de teorías que proponen cambiarlo radicalmente. Sea como fuere, las teorías políticas no son nunca neutrales respecto de las realidades políticas en cuyo seno han surgido; más aún, en muchos casos ciertamente han contribuido, como quería Marx, no sólo a interpretar el mundo, sino también a transformarlo, o sea, a moldear la realidad política. Y esto ha sucedido no sólo en el caso del marxismo, sino también, por cierto, con distintas teorías políticas antes y después de Marx.

La alusión anterior a la relación entre teoría y realidad política sugiere un segundo sentido o uso de la expresión "ontología política". En este segundo uso, la expresión no se refiere

ya a un presupuesto teórico, sino a un presupuesto que, junto con otros presupuestos ontológicos, pertenece a un contexto de acción social. Así entendida, la ontología política forma parte de un sistema de creencias compartidas (una *Weltanschauung* o imagen del mundo), el cual, a su vez, está imbricado con otros elementos constitutivos del marco de la acción; a saber: una forma de vida, con sus prácticas institucionalizadas y la estructura de poder que la atraviesa, y un mecanismo de asignación de sentido a las acciones. Más allá del sentido de las acciones puntuales, el término se aplica también a la vida individual o colectiva tomada como una totalidad (el "sentido de la vida"). Se configura de este modo una *tríada*, una estructura de relaciones entre el sistema de creencias, en cuyo núcleo se encuentra la ontología, la forma de vida y el marco de sentido:



FIGURA 1

El diagrama de la figura 1 representa, más que una realidad empírica, una imagen simplificada con fines analíticos. En los hechos, en las sociedades históricas intervienen en menor o mayor grado diversos factores que pueden añadirle gran complejidad al cuadro; en particular, la presencia de una pluralidad de sistemas de creencias –con sus respectivas ontologías–, formas de vida y mecanismos de asignación de sentido. Dicha pluralidad incrementa proporcionalmente el problema de la articulación o ajuste mutuo entre los componentes de la tríada. Históricamente, por lo general este problema se ha enfrentado, con mayor o menor éxito, con una política dirigida a forzar una homogeneización en favor de una tríada do-

minante. Ciertamente, también hay casos históricos, los menos, de tolerancia más o menos institucionalizada de la diversidad, aunque siempre dentro de ciertos límites (la Atenas de Pericles es posiblemente el ejemplo más célebre y antiguo en este sentido). Y también tenemos casos en que las tensiones originadas en la diversidad han derivado en una desintegración del sistema político (así, la caída de grandes imperios ha estado generalmente asociada no sólo con enemigos externos, sino también con irresistibles presiones desintegradoras internas). En verdad, entre los extremos ideales de una articulación perfecta y de una desarticulación completa, la historia nos provee una rica variedad de casos, ya sea si tomamos sociedades diferentes o una misma sociedad en épocas distintas, casos que forman un continuo de estados intermedios.

Ahora bien, si una tríada se encuentra en un relativo estado de equilibrio, su funcionamiento se *naturaliza* de modo que los actores ni siquiera lo perciben. En esta situación, el mecanismo de asignación de sentido funciona de un modo implícito o automático, y cuando se produce alguna brecha, que se suele traducir como un agujero en el horizonte de expectativas, ésta es cubierta mediante la búsqueda de información adicional, pero sin modificar dicho mecanismo. Se trata de rupturas transitorias del sentido que desaparecen cuando el suceso que las provoca es asimilado a algún marco disponible. Pero la falla del mecanismo de atribución de sentido a las acciones –nos referimos a un sentido no puramente instrumental, como luego veremos– puede resistir los intentos de eliminarla mediante los recursos simbólicos que se tienen a la mano y tornarse permanente, estructural. Siguiendo nuestro diagrama, diremos que en tales casos las prácticas institucionalizadas y el sistema de creencias, con su ontología subyacente, no proveen un soporte suficiente para la asignación de sentido.[1] Representaremos esta situación mediante un signo de pregunta que sugiere la falta de cierre o completamiento de la tríada:

[1] Es la situación a la que se enfrenta Macbeth cuando el bosque de Birman avanza hacia él y, por ende, su ontología básica se derrumba. En esas circunstancias pronuncia su célebre frase acerca del sinsentido de la vida.

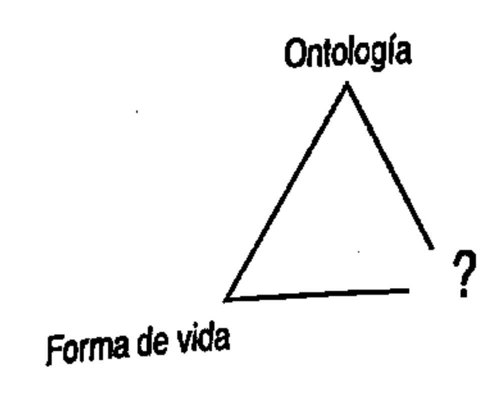


FIGURA 2

Una extensa literatura filosófica y sociológica, una de cuyas fuentes más influyentes ha sido sin duda la crítica weberiana de la modernidad, ha hecho hincapié en que la sociedad moderna ha desembocado precisamente en una situación de falla estructural desde la perspectiva del sentido. Volveremos más adelante sobre esta difícil cuestión, pero antes debemos retroceder hasta las fuentes conceptuales de las ontologías políticas modernas en las doctrinas políticas de los siglos XVII y XVIII, pues para algunos seguidores de la tesis weberiana como Adorno y Horkheimer ya entonces se configuraron las condiciones de pérdida del sentido cuyas consecuencias se habrían de manifestar con toda crudeza después, en el siglo XX. Entre tales condiciones, los críticos de la modernidad generalmente han destacado la instauración de una ontología individualista y de un tipo de racionalidad estrechamente asociada con ella. Pasaremos, pues, a referirnos en el próximo apartado a dichas fuentes conceptuales.

2. *La ontología política individualista y sus variantes: Hobbes, Locke y Rousseau*

Es usual distinguir, en el variado universo de las ontologías políticas (en nuestro sentido uno del término), dos grandes tipos ideales situados en extremos opuestos: el de las ontologías individualistas y el de las colectivistas o comunitaristas. Las ontologías del primer tipo consideran a los individuos como entidades básicas, y construyen las demás entidades que conforman el orden político –la comunidad, la nación, el Estado, etc.– como agregados de individuos; en cambio, las ontologías

del segundo tipo adjudican a alguna de esas entidades supraindividuales el carácter de realidades primarias, no reducibles a la suma de los individuos que las integran; por el contrario, conciben a éstos como dependientes de ellas.

El hecho de que con el pensamiento moderno se produjo la irrupción de una ontología individualista no significa, como a veces se afirma, que el individuo haya sido un descubrimiento de la modernidad. Como lo mostró el historiador de la filosofía antigua Rodolfo Mondolfo (1955), tal descubrimiento, si se le puede llamar así, ya había tenido lugar en la antigüedad clásica. Lo que sí es atribuible a la modernidad, en particular a filósofos como Descartes y Locke, es una nueva visión del individuo según la cual se le concibe básicamente autónomo, dotado de una mente o conciencia no dependiente de su contexto social e histórico particular de pertenencia, ni tampoco de su propio cuerpo. En el ámbito del pensamiento político moderno, esta operación de separación del sujeto de su propio cuerpo fue correlativa a la separación del individuo del "cuerpo" político. De hecho, la metáfora de la sociedad como un cuerpo es característica del pensamiento medieval y se necesitó la destrucción realizada por la modernidad de esa representación corporal de la sociedad para que pudiera surgir el individuo moderno. Como dice Claude Lefort:

> La revolución democrática, durante mucho tiempo subterránea, estalla cuando se destruye el cuerpo del rey, cuando cae la cabeza del cuerpo político, cuando, al mismo tiempo, se disuelve la corporeidad de lo social. Entonces se produce lo que me atrevería a llamar una *desincorporación* de los individuos. (Lefort 1990, p. 29)

Concebir un individuo "desincorporado" supone justamente que ese individuo o, más precisamente, la humanidad de ese individuo, no depende de su inserción en un cuerpo u organismo social. Este supuesto moderno de un sujeto autónomo no sólo es ajeno a la visión medieval del hombre, sino también a la visión antigua. En un conocido pasaje de la *Política*, dice Aristóteles:

> Es evidente, pues, que la *polis* es por naturaleza y anterior al individuo, porque el individuo separado no se basta a sí mismo,

> será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la *polis*, sino una bestia o un dios. (*Política*, 1280 10)

En otras palabras, un individuo que no es un *zoon politikon* o bien está por debajo o bien por encima del hombre, no es un hombre. No se reconoce, pues, la posibilidad de un sujeto *prepolítico* plenamente humano. Este sujeto prepolítico es, en cambio, un elemento común de las distintas concepciones políticas modernas. Esto está particularmente claro en la tradición contractualista, de Hobbes a Rawls, en que se adopta la ficción teórica de un orden político pensado como si fuera el producto de un acto de consentimiento por parte de individuos con capacidad racional imaginados en un estado previo a dicho orden.

Huelga decir que el giro hacia este individualismo ontológico no fue un fenómeno aislado, sino que, como es de sobra conocido, estuvo íntimamente asociado desde los comienzos de la modernidad con un conjunto complejo de procesos de diverso orden entre los cuales, sin duda, ocupa un lugar destacado el avance de un proceso de racionalización. Ahora bien, durante los siglos XVII y XVIII se formularon, a partir de una base individualista compartida, ontologías políticas parcialmente diferentes entre sí, tanto en lo que hace a las características del individuo prepolítico como a las características de las restantes entidades políticas, en particular el Estado. Estas ontologías (y teorías) políticas, en especial asociadas a las figuras de Hobbes, Locke y Rousseau, respectivamente, han dado lugar a tradiciones intelectuales que en algunos autores se han combinado en diversas dosis, pero que aún hoy mantienen viva su diferencia: el individualismo autoritario de Hobbes, el individualismo liberal de Locke y el individualismo republicano de Rousseau. Recordemos escuetamente sus rasgos diferenciales.

De los tres, fue Hobbes quien sentó las bases del individualismo ontológico en la teoría política y, con ello, los términos del debate posterior. Sus sucesores han estado casi invariablemente en diálogo con él, sea para coincidir, sea para confrontar sus opiniones, pero nunca ignorándolo. Hobbes comienza

su *Leviatán* ofreciendo una pintura reduccionista y egocéntrica del individuo prepolítico, el individuo en estado de naturaleza. Así, la única motivación, la única meta de todas las acciones del hombre natural hobbesiano es satisfacer sus deseos elementales y, ante todo, asegurar su supervivencia. Pero, puesto que ese individuo es situado por Hobbes en un mundo de bienes escasos en que todos persiguen el mismo objetivo, el logro de aquella meta no está asegurado. Un requisito *sine qua non* para ello es acumular poder, un poder suficiente para hacerse de los bienes que le son o le serán necesarios. En consecuencia, nos dice Hobbes, no sólo luchará con quienes compiten con él por esos bienes en el presente, sino que también atacará preventivamente a quienes percibe como una amenaza futura. Si tiene éxito, no sólo podrá apoderarse de los bienes de sus competidores, sino también hacerse una reputación de poderoso, la cual es también una forma de acumular poder. Si se conceden estas premisas, la guerra de todos contra todos se sigue como una consecuencia inevitable.

En el estado de naturaleza así descrito no rigen ciertamente restricciones morales, en particular la que Hobbes denomina la "ley fundamental", de acuerdo con la cual la paz debe preferirse a la guerra. Aun cuando alguien quisiera atenerse a ella, dado que siempre habrá otros que no lo hacen, "sólo lograría convertirse en presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción" (Hobbes 1989, p. 132). Pero es un hecho que en el estado de naturaleza nadie puede gozar de una seguridad real. Por más poderoso que sea, estará igualmente expuesto, observa Hobbes, a ser destruido mediante artimañas o una alianza entre enemigos individualmente más débiles. Si se une este riesgo siempre presente –y el temor a la muerte que evoca– a la condición miserable de la existencia en ese estado de guerra de todos contra todos, es fácil concluir con Hobbes que los hombres se inclinarán a ponerse de acuerdo para salir de la anarquía. Y la salida no puede ser otra, dado el estado de naturaleza así caracterizado, que transferir totalmente el poder de cada individuo a un soberano, de modo de dotarlo de un poder tan absoluto que pueda disuadir efectivamente de la tentación de violar la ley y asegurar así la vigencia del orden político.

Locke difiere sustancialmente de la pintura hobbesiana del estado de naturaleza. El individuo en esa condición no carece, para él, de una conciencia moral, a la cual incluso considera como una ley natural "inscrita en los corazones de la humanidad". Esa ley induce al individuo a preservar la paz y a no dañar a sus semejantes, lo que sugiere la existencia de una disposición social natural; sin embargo, esta disposición no es suficiente para impedir que los hombres, o algunos de ellos, violen los derechos de otros y se coloquen así en un estado de guerra con ellos, los cuales a su vez tienen entonces el derecho de castigar la ofensa recibida. Para superar esta debilidad o insuficiencia del estado de naturaleza, los hombres crean un gobierno civil y lo dotan de un poder suficiente para preservar la vida, la libertad y la propiedad de todos. No obstante, si el soberano se arroga un poder absoluto, se convierte en tirano y genera, sostiene Locke, un estado de guerra con el pueblo, del mismo modo como acontecía en el estado de naturaleza cuando un individuo atentaba contra otro. Locke criticaba así a Hobbes con el argumento de que, al dotar al soberano de un poder absoluto, contradecía su propio objetivo de superar el estado de naturaleza, ya que colocaba a éste en un estado de guerra con los ciudadanos.

Así como en el estado de naturaleza el ofendido tenía el derecho de castigar la ofensa recibida, en la sociedad política Locke le reconoce al pueblo, aunque sólo en casos extremos en que no hay otro recurso disponible, el derecho a rebelarse contra el tirano y derrocarlo para instalar un nuevo gobierno (aunque nunca para regresar al estado de naturaleza, cuyo abandono es irreversible). Aparece en Locke, pues, lo que constituirá una preocupación central de la tradición del liberalismo político: establecer límites al poder del Estado y la sociedad para interferir en la esfera individual. En el siglo XIX, John Stuart Mill haría una formulación que se convertiría en clásica de la doctrina liberal de los límites a la intervención de la esfera pública en el ámbito privado. Dice Mill en *On Liberty*:

> Ese principio [el principio de la libertad] consiste en que el único fin por el cual la humanidad puede, individual o colectivamente, interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros

> es la autoprotección. Esto es, el único propósito por el cual el poder puede ser legítimamente ejercido sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, prevenir un daño a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es suficiente justificación. No puede ser compelido a hacer o a dejar de hacer algo porque será mejor para él, porque lo hará más feliz, porque, en la opinión de otros, hacer o dejar de hacerlo lo haría más sabio o más justo [...]. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y su propia mente, el individuo es soberano. (Mill 1974, p. 68)

En esta cita hay dos principios que están en el corazón del individualismo de tipo liberal y que lo distinguen del individualismo autoritario hobbesiano, a saber:

(a) El principio de la libertad, entendida como libertad negativa, como valla en contra de toda interferencia externa sobre el individuo que no sea imprescindible. Como surge del texto citado, para Mill, las únicas interferencias imprescindibles son las que se proponen "prevenir un daño a otros". Este énfasis en la libertad individual, sin un énfasis equivalente en la participación en una comunidad, conduce, según los críticos del liberalismo, a un atomismo e incluso a un narcisismo inaceptables. ¿Pero es ésta una consecuencia necesaria del individualismo, según se sostiene con frecuencia? Enseguida volveremos sobre este punto.

(b) El principio de la neutralidad o imparcialidad de la esfera pública frente a las distintas creencias religiosas y concepciones del bien existentes en la sociedad. De acuerdo con este principio, un Estado liberal no adopta ni promueve ninguna concepción sustantiva de la vida buena, más allá de la protección de la libertad, la seguridad y el bienestar de todos los ciudadanos, incluidos los que profesan opiniones o creencias minoritarias. En este último sentido, sostiene Mill, la democracia moderna se distingue de la antigua, que no protegía el derecho de las minorías a no compartir las creencias y las prácticas de la mayoría.

De estos dos principios, el primero es una consecuencia de la primacía ontológica del individuo y de su derecho natural a la libertad. El segundo es una especificación de ese derecho en el área de las creencias religiosas y morales, de modo que éstas son sustraídas al dominio de la esfera pública para ser consideradas como materia de libre elección individual. El concepto de tolerancia desarrollado por Locke y sus continuadores refleja este ideal liberal.

Finalmente, la tercera variante de la ontología individualista, el republicanismo cívico de Rousseau, se distingue claramente del liberalismo en su forma de construir la ontología y la teoría política (así como también del absolutismo hobbesiano). La exigencia rousseauniana de un alineamiento sin fisuras con la voluntad general es incompatible tanto con la concentración hobbesiana del poder en un solo individuo, como con la restricción del poder de la sociedad sobre el individuo, según es planteada por los principios liberales antes mencionados. Rousseau, basándose en una sustitución del concepto de libertad negativa por una noción positiva, autodeterminada, sostuvo que la requerida identificación del individuo con la voluntad general no constituye una restricción a su libertad. Según Rousseau, al tomar como propio el interés del conjunto, el individuo experimenta la ley como querida por él mismo, no como una imposición externa: "uniéndose cada uno a todos no obedece más que a sí mismo y queda tan libre como antes" (Rousseau 1988, libro I, cap. VIB).

Esta manera de entender la relación entre los ciudadanos y la voluntad general, calificada como totalitaria por sus críticos liberales, requiere asimismo rechazar la concepción hobbesiana del hombre natural. En efecto, Rousseau le atribuye, junto al instinto de autopreservación, un sentimiento innato de compasión o piedad al estilo de la *socialitas* de Pufendorf; sin embargo, el núcleo individualista de la ontología hobbesiana continúa presente en Rousseau. Incluso, la idea de un hombre natural tiene en su pensamiento un papel, si se quiere, mayor, ya que no deja de ser operativa después del pasaje a la sociedad civil; no sólo constituye la base de su crítica radical a las sociedades históricas que han alejado al hombre de su naturaleza, sino también de sus propuestas acerca de cómo deben

moldearse las instituciones políticas y la educación. Por otra parte, también la concepción rousseauniana de una ley que es interior al sujeto –que Kant transformaría en autonomía moral y que sería, como afirma Charles Taylor, una fuente mayor de lo que denomina la ética de la autenticidad–, presupone una ontología individualista, aunque distinguible de sus formas racionalistas presentes tanto en Hobbes como en Locke.

Si nos preguntamos ahora cuál de las tres formas de individualismo político referidas hasta aquí ha tenido a la larga un éxito mayor en su pasaje a la realidad política, pocas dudas caben de que, independientemente de nuestras preferencias, ha sido el individualismo liberal. Si bien las bases de este individualismo ya fueron echadas por Locke, Stuart Mill y otros, puede afirmarse que, durante la segunda mitad del último siglo, experimentó una suerte de revitalización conceptual y teórica. Esto se debió especialmente a la influyente obra de John Rawls, pero también a autores como Robert Nozick, quien formuló una interpretación mucho más intransigente que la de Rawls y el liberalismo clásico del principio de la libertad negativa y de su prioridad respecto de cualquier otro principio. Estos desarrollos incidieron al mismo tiempo en un recrudecimiento del debate entre el individualismo liberal y sus críticos, ya sea procedentes de otras formas de individualismo o del antiindividualismo. En el próximo apartado nos referiremos a algunos aspectos centrales de este debate.

3. *El individualismo liberal y sus críticos.*

Dado que no es posible revisar aquí el extenso e intrincado debate entre el individualismo político y sus críticos en toda su amplitud, nos limitaremos a comentar tres críticas dirigidas a puntos neurálgicos del individualismo liberal: la primera, esgrimida en contra del atomismo supuestamente implicado por todo individualismo; la segunda, en contra del principio liberal de neutralidad de la esfera pública, y la tercera, que atribuye al individualismo liberal la culpa por un vaciamiento del sentido de la vida en la sociedad moderna.

La primera crítica sostiene que el individualismo concibe erróneamente al individuo como un átomo autónomo, poseedor de una racionalidad de carácter universal que trasciende,

por ende, los contextos culturales y sociales particulares a los que el individuo pertenece. El ataque al atomismo y a su universalismo asociado es en verdad de vieja data y formó parte de distintas tradiciones. Se halla contenido, por ejemplo, en Herder y su exaltación del particularismo de las diferentes naciones, e incluso de la originalidad irreducible de cada individuo; o en la concepción durkheimiana de lo social como fuerza coercitiva experimentada por el individuo en su propia conciencia, de lo cual se seguiría que la supuesta autonomía del individuo es una ilusión. En época más reciente, a partir de los años 1980, el comunitarismo anglosajón retomó con fuerza la crítica al individualismo haciendo hincapié en el proceso de constitución de la identidad individual. El comunitarista Michael Sandel, por ejemplo, rechaza lo que denomina el *unencumbured self* del individualismo, un yo libre de compromisos, descargado de atributos culturales constitutivos; en particular, de toda concepción sustantiva del bien. Sabemos, señala Sandel, que el yo necesariamente se constituye y adquiere "agencia" [*agency*] moral en el seno de una comunidad. La crítica de Sandel estaba dirigida al individualismo en general, pero apuntaba más específicamente a Rawls y su llamada teoría "delgada" del bien. Según esa teoría, es posible identificar un conjunto de bienes ("bienes primarios") que un agente racional puede utilizar para realizar cualquier concepción específica del bien que elija. Pero los comunitaristas argumentan que el sujeto no puede elegir libremente una concepción del bien, ya que su libertad está inevitablemente restringida por compromisos asumidos en el proceso de constitución de su identidad, compromisos que incluyen precisamente una concepción específica del bien. Podemos llegar a criticar y aún abandonar una parte mayor o menor de esos compromisos, pero no ignorarlos y regirnos por una racionalidad exenta de compromisos con horizontes sustantivos de valor. Por tanto, concluye Sandel, "imaginar a alguien carente de lazos constitutivos [. . .] no es concebir el ideal de un agente libre y racional, sino imaginar a una persona enteramente sin carácter, sin profundidad moral" (Sandel 1986, p. 98).

Charles Taylor también ha argumentado extensamente en el mismo sentido; ha subrayado que el individualismo comete el

error de ignorar el carácter dialógico constitutivo de nuestra identidad: "No adquirimos por nosotros mismos los lenguajes requeridos para la autodefinición [. . .]. La génesis de la mente humana no es monológica, no es algo que una persona alcanza por sí misma, sino dialógica" (Taylor 1994a, p. 32).

Frente a este tipo de críticas, Philip Petit, especialmente en su libro *The Common Mind*, suministró una detallada defensa del individualismo. A partir de una distinción entre individualismo y atomismo, sostiene que la crítica al individualismo sólo es efectiva en contra de su versión atomista, pero no afecta al individualismo en general, como presuponen equivocadamente quienes la formulan. El hecho de que el individualismo y el atomismo hayan estado estrechamente asociados entre sí dentro de la tradición liberal no implica que no sean lógicamente separables. Es completamente cierto, concede Petit a críticos como los comunitaristas y, antes que ellos, a la tradición sociológica durkheimiana, que el individuo depende, para su constitución como agente intencional, de una matriz de relaciones sociales. Sólo ella le permite adquirir capacidades humanas básicas, como el lenguaje y el pensamiento; sin embargo, esta dependencia, si bien constitutiva, no es causal. Petit defiende un individualismo holista, no atomista, al cual considera parte de la tradición republicana que se remonta a la Roma antigua y que el liberalismo habría abandonado al introducir la ficción de un individuo desligado de todo contexto histórico y social concreto. Así pues, Petit critica también, como los comunitaristas, al individualismo liberal por ignorar la constitución social del individuo. No obstante, al reivindicar una noción exclusivamente negativa de libertad coincide en un punto fundamental con el liberalismo, de modo que podría sostenerse que en realidad se adhiere implícitamente a una versión modificada de éste.

Pasando ahora a la segunda crítica al individualismo liberal, dirigida a su principio de neutralidad o imparcialidad del Estado, de acuerdo con Taylor este principio implica una noción universalista de justicia distributiva que no es suficiente para garantizar igual dignidad para todos. Se requiere, además, una política de *reconocimiento* de las diferencias, de las particularidades de las tradiciones culturales históricamente constituidas, lo

cual supone un compromiso de la esfera pública con la defensa de la tradición o de las tradiciones no reconocidas. Ahora bien, una sociedad en que se realizara tal combinación entre el universalismo de los derechos y el particularismo de los valores culturales seguiría siendo, según Taylor, liberal, aunque de un tipo distinto del liberal clásico. Dentro de tal sociedad, el estado asumiría como propios y promovería los valores de una o más de las culturas, religiones o tradiciones particulares, pero, al mismo tiempo, protegería los derechos de quienes no pertenecen a ellas o no están comprometidos con sus valores. Según esto, habría dos tipos de liberalismo: el liberalismo uno, el clásico, y el liberalismo dos, propuesto por Taylor, y que Walzer, en un comentario al texto de Taylor sobre la cuestión, caracteriza concisamente del siguiente modo:

> esta segunda clase de liberalismo admite un estado comprometido con la supervivencia y florecimiento de una nación, cultura o religión particular, o de un conjunto limitado de naciones, culturas y religiones particulares, siempre que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen compromisos diferentes o ningún compromiso de este tipo sean protegidos. (Walzer 1994, p. 99)

Una interrogante que suscita la *política del reconocimiento* de Taylor es si es realista la suposición de que un Estado comprometido con una determinada creencia, no obstante, podría proteger los derechos de los no creyentes en ella al menos en igual medida que un Estado liberal. Si nos guiamos por la experiencia histórica, la respuesta es negativa. Tal vez el caso en que se apoya Taylor para proponer su liberalismo dos —el caso de Quebec, una provincia predominantemente francófona dentro de Canadá, un país mayoritariamente anglosajón— podría llegar a adaptarse a su modelo; pero en los casos de minorías culturalmente mucho más alejadas de la cultura dominante, como las de origen africano o asiático en Europa, la aplicabilidad del liberalismo dos de Taylor es por lo menos dudosa. Parecería así, como sostienen los liberales clásicos, que en sociedades plurales que albergan culturas pronunciadamente heterogéneas, el principio de neutralidad de la esfera pública del liberalismo clásico es más adecuado que el comunitarismo,

incluso que un comunitarismo democrático a la Taylor, desde el punto de vista de la protección de los derechos de las minorías. Así lo subraya, por ejemplo, Carlos Thiebaut:

> Pensamos así en el esfuerzo de aprendizaje de tolerancias que está en la base del liberalismo moderno: sólo arbitrando mecanismos neutrales entre tradiciones y sólo generando estrategias de imparcialidad pueden convivir visiones del mundo diferentes, ya sean morales o religiosas. (Thiebaut 1994, p. 29)

El reconocimiento del valor de diversas tradiciones culturales y religiosas no requiere, pues, según Thiebaut, el abandono del ideal liberal de imparcialidad de la esfera pública; muy por el contrario, dicho reconocimiento se vuelve posible gracias al distanciamiento reflexivo frente a las propias creencias que requiere ese ideal.

Sin embargo, y en contraste con esta visión, es un hecho que en las más consolidadas democracias liberales europeas el grado de conflictividad asociado con diferencias culturales, lejos de haber disminuido con el tiempo, se encuentra hoy en día en ascenso, como lo muestra, por ejemplo, el caso de Francia, uno de los países en que el Estado está históricamente más libre de compromisos religiosos. Si nos preguntamos a qué se debe esta conflictividad creciente, la respuesta puede llevarnos a la tercera de las críticas al individualismo moderno antes mencionadas; a saber, la carencia en la sociedad moderna de un marco de sentido asociado con valores últimos para la acción humana, carencia que la situación de marginalidad cultural y social no haría más que agravar. Taylor se refiere a esta carencia como el "lado oscuro del individualismo": "En otras palabras, el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha nuestras vidas, las empobrece de sentido y las hace perder interés por los demás o por la sociedad" (Taylor 1994, p. 29).

Si bien Taylor vincula el problema del sentido, o del "empobrecimiento" del sentido, en la sociedad moderna con varios factores, el individualismo desempeña, para él, un papel central. No es éste el caso de Max Weber, quien había planteado el problema del sentido en la modernidad atribuyéndolo no al

individualismo, sino al predominio de la que denominó *Zweckrationalität* (factor que, por otra parte, también es reconocido por Taylor). La *Zweckrationalität* es una racionalidad dirigida a la elección racional de los medios para la obtención de determinados fines, con independencia del valor intrínseco de esos fines Esta racionalidad calculadora, puramente instrumental o estratégica, es opuesta por Weber a la *Wertrationalität*, dirigida a evaluar y elegir las acciones en función de los valores que realizan.

Como es bien sabido, Weber, a partir de su reconstrucción de la evolución de la economía y la sociedad moderna, concluyó que esta evolución se ha caracterizado por el avance de la *Zweckrationalität* a expensas de otras formas de racionalidad, la racionalidad normativa o práctica y la racionalidad expresiva. Fue gracias al avance de esa racionalidad con arreglo a fines que se desarrolló la economía capitalista y la burocracia puesta a su servicio. Sin embargo, en las primeras etapas de la modernidad, el proceso de racionalización económica no careció, de acuerdo con la conocida tesis weberiana sobre el vínculo estrecho entre el origen del capitalismo y la ética protestante, de un fundamento trascendente, fundamento que otorgaba un sentido de carácter religioso a la actividad del individuo, en particular la del empresario capitalista. Pero con el avance de la modernidad, y por el efecto combinado del desarrollo de la ciencia y la tecnología, la burocratización de la administración estatal y privada (lo cual transformó a la sociedad moderna, según una versión popular de su famosa metáfora, en una "jaula de hierro") y la fragmentación entre las esferas de valor –ciencia y tecnología, moralidad y derecho, y arte– con pérdida de la visión religiosa o metafísica que antes las unificaba, aquel sentido último atribuido a la acción en la primera fase del capitalismo se diluyó dejando sólo en pie un sentido puramente instrumental.

Han sido numerosas y variadas las objeciones que se han levantado en contra de la visión weberiana de la modernidad, en especial contra sus tesis acerca del vínculo privilegiado entre el surgimiento de la economía capitalista moderna y el protestantismo, y acerca del predominio de la racionalidad con arreglo a fines en que ha desembocado. En este último aspecto, úni-

camente mencionaremos, por su relevancia para nuestro tema, la crítica de Habermas al pesimismo weberiano respecto de la modernidad. Si bien Habermas concede a Weber que en la sociedad moderna la racionalidad con arreglo a fines ha tendido a invadir o "colonizar", a partir de su *locus* en la economía y la administración, el "mundo de la vida", rechaza que ésta sea la única fuerza operante. Según Habermas, Weber descuida o minimiza el peso del humanismo y la ilustración modernas y su efecto liberador en el ámbito de la ética, la política y la vida cotidiana. Por otra parte, cree que la fragmentación entre las tres esferas señalada por Weber no es irreversible. Si bien concuerda con Weber acerca de la existencia de un desequilibrio en favor de la esfera económica y la racionalidad propia de ella, Habermas sostiene que la modernidad misma ofrece los recursos necesarios para poder superar ese desequilibrio. Por tal razón, considera la modernidad como un proyecto incompleto pero que puede completarse, restableciendo el equilibrio entre las distintas esferas. En el dominio de la política, Habermas propugna para ello expandir la democracia deliberativa y refundar el orden político mediante el uso de la racionalidad comunicativa, una forma de racionalidad propia de la conversación. La racionalidad comunicativa, a diferencia de la instrumental, requiere como condición ineludible comprender las razones del otro, ponerse en su lugar y estar dispuesto a aceptar el mejor argumento. Implica el ejercicio de una cooperación fundada en principios de validez universales que están presupuestos y hacen posible la comunicación no distorsionada.

Ahora bien, la postura habermasiana, aunque tiene el mérito de haber introducido con fuerza en el debate político la dimensión pragmático-comunicativa, se encuentra impregnada, según muchos de sus críticos, de un utopismo alejado de la realidad de un mundo globalizado, un mundo que estaría profundizando y expandiendo a una escala planetaria el dominio de la racionalidad tecnocrática anunciado por Weber. Por otra parte, la objeción comunitarista al individualismo liberal a la que hemos aludido antes, que le achaca a éste tener un carácter puramente formal o procedimental, no comprometido con ninguna concepción sustantiva de la buena vida, parece en buena medida extensible a la posición de Habermas, cuya

pragmática se presenta libre de compromisos que excedan el ámbito de la comunicación, en particular compromisos metafísicos. En los términos de la tríada introducida anteriormente, esta objeción consistiría en sostener que el puro respeto a los principios de la comunicación libre, sin inclusión de compromisos metafísicos compartidos, no es suficiente como soporte de un marco de sentido para la vida individual y colectiva.

4. *A modo de conclusión*

Hasta aquí he intentado básicamente delinear, en primer lugar, las vicisitudes del individualismo político moderno a partir de sus orígenes, en particular las distintas formas que ha asumido, y, en segundo lugar, esbozar el desarrollo del campo o espacio controversial[2] configurado en torno a dicho individualismo. Está bastante claro que el trasfondo de las controversias que han conformado ese espacio ha sido, como regla general, una cierta realidad política de referencia. A su vez, los cambios ocurridos en ese trasfondo no han dejado de tener un impacto tanto en el contenido como en la estructura de dicho espacio controversial. Retomando lo que sugerimos al principio de este ensayo, diremos, pues, que existe una dialéctica entre las ontologías políticas en los dos sentidos que adjudicamos a este término: como presupuesto teórico y como presupuesto de una forma de vida y de su mecanismo de asignación de sentido. A menos que sólo se trate de un juego intelectual (y a veces ni siquiera en tal caso), una ontología política en el primer sentido es dependiente, por ejemplo, en cuanto a la selección de los problemas que aborda, del contexto social y político en que surge. A su vez, como hemos dicho, este contexto puede ser más o menos impactado y modificado, entre otros factores, por la acción inspirada en una ontología política nacida en su seno. Pero este contexto modificado puede desarrollar rasgos novedosos que hacen que la ontología política que ayudó a conformarlo pueda no ser ya capaz de dar cuenta de él. Ésta es precisamente, a mi juicio, la situación actual. Las ontologías políticas de la moder-

[2] Para la noción de "espacio controversial" y su utilidad para conceptualizar la dinámica de las controversias filosóficas, véanse Nudler 2004 y 2001.

nidad no pueden, en mi opinión, dar respuesta a los problemas propios de una era que contribuyeron a hacer surgir, la era de la globalización económica y de los *mass media*, de las corporaciones trasnacionales, de los bloques políticos supranacionales, de las organizaciones y redes globalizadas que se enfrentan de modos no convencionales, que van desde el terrorismo y la violencia urbana hasta el tráfico de drogas o de personas, a los poderes estatales clásicos, etc. En particular, esas ontologías, y los sistemas de creencias asociados con ellas, no contribuyen, al menos para importantes sectores de las heterogéneas sociedades actuales, a dotar de sentido a la vida individual o colectiva, dando lugar así a sentimientos de alienación, crisis de identidad, búsqueda de nuevas identidades y, con frecuencia, manifestaciones de violencia y anomia social. Si esta pintura es, como creemos, correcta, la tarea de una filosofía política del presente no sería ya completar, como afirma Habermas, el proyecto moderno, sino desarrollar una nueva ontología, o varias, y, correlativamente, vías para el pensamiento y la acción articuladas con ellas, desde las cuales se pueden enfrentar los problemas que dicho proyecto moderno contribuyó a crear pero que no puede resolver. Sin embargo, esto no implica desconocer los logros del individualismo político moderno, especialmente los relacionados con el reconocimiento de los derechos y las libertades individuales. En particular, no implica sostener que, para resolver los problemas planteados por la modernidad, es preciso retroceder hacia ontologías y sistemas de creencias premodernos, como lo postularon, para citar sólo dos ejemplos conspicuos, el comunitarista neoconservador Alasdair MacIntyre o el pensador e ideólogo nazi Carl Schmitt. Tampoco implica renunciar a la dimensión ontológica, especialmente a una concepción del sujeto político. Las patologías del sujeto moderno no se resuelven declarándolo difunto, como lo hacen quienes imaginaron una supuesta muerte del sujeto. Las nuevas condiciones creadas por la mundialización requieren más bien, a mi juicio, una ontología política, aún en ciernes, que tenga como elemento constitutivo un sujeto que no puede ser ya ni el *zoon politikon* aristotélico, cuyo horizonte es la *polis*, ni el individuo moderno, cuyo horizonte es el Estado-nación,

sino un *zoon cosmopolitikon*, cuyo horizonte no es otro que el mundo.

Esta visión cosmopolita no es ciertamente una novedad; sin embargo, el cosmopolitismo clásico a la manera de Kant o los desarrollos contemporáneos del pensamiento político que usan un concepto de mundo, por ejemplo, la sociedad mundial de Luhmann o el sistema mundial de Wallerstein, no han creado una nueva ontología del sujeto político. A mi juicio, Ulrich Beck ha señalado acertadamente esta falencia y la necesidad de elaborar esa nueva ontología a través de un nuevo cosmopolitismo que no se proponga simplemente, como el viejo, el diseño de superestructuras mundiales que regulen, supuestamente en forma más satisfactoria que hasta ahora, las relaciones entre estructuras nacionales o regionales que permanecen básicamente intactas. Por el contrario, el nuevo cosmopolitismo quiere una transformación mucho más profunda que apunte a trascender esos límites, no sólo materiales, sino también, y sobre todo, mentales, transformación gracias a la cual "nuestra propia vida se convierte en un espacio de nuevas experiencias que se vinculan con la globalización". Pero este programa, que requiere un nuevo sujeto cosmopolita y una ontología política en línea con él, sólo está dando hoy, en los albores del siglo XXI, sus primeros e inciertos pasos.

BIBLIOGRAFÍA

Beck, U., 2006, "Mi cosmopolitismo es realista, autocrítico, incluso escéptico", entrevista hecha por Carlos Alfieri, *Revista de Occidente*, no. 296, pp. 109–118.

Hobbes, T., 1989 (1839), *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. pról. y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.

Lefort, C., 1990, *La invención democrática*, trad. Irene Goff, Nueva Visión, Buenos Aires.

Mill, J.S., 1974, *On Liberty*, Penguin Books, Londres.

Mondolfo, R., 1955, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires.

Nudler, O., 2004, "Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización", *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), vol. 29, no. 2, pp. 7–19.

Nudler, O., 2001, "Is There Progress in Philosophy?", *Principia*, vol. 5, nos. 1-2, pp. 241-252.
Petit, P., 1993, *The Common Mind*, Oxford University Press, Oxford/ Nueva York.
Rousseau, J.J., 1988, *El contrato social*, trad. María Villaverde, Tecnos, Madrid.
Sandel, M., 1986, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, vol. 12, no. 1, pp. 81-96.
Taylor, C., 1994a, "The Politics of Recognition", en Taylor *et al.*, 1994, pp. 25-73.
——, 1994b, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa, Paidós, Barcelona.
Taylor, C., *et al.*, 1994, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.
Thiebaut, C., 1994, "Introducción", en Taylor 1994b, pp. 11-34.
Walzer, M., 1994, "Comment to Taylor's Politics of Recognition", en Taylor *et al.*, 1994, pp. 99-103.

ENTIDADES CULTURALES*

LORENZO PEÑA

1. *El ámbito del problema referente a las entidades culturales*

Hay una serie de entidades cuya existencia depende de la cultura; o sea, de un cúmulo de conductas colectivas de seres dotados de inteligencia y voluntad que se plasman en hábitos adquiridos, transmitidos de unos individuos a otros y de unas generaciones a otras por algún sistema de señalización, y caracterizados por los dos rasgos opuestos de ser duraderos y, sin embargo, cambiantes.

No es la especie humana la única dotada de cultura en ese sentido; antes bien, las ciencias zoológicas modernas tienden a reconocer cultura en una amplia gama de especies animales; desde luego, en todas las estrechamente emparentadas con la nuestra; posiblemente también en otras más alejadas, incluso quizá en algunas en las que nos gustaba atribuir al instinto rasgos complejos de comportamiento social. Es sólo un caso revelador de esa creciente aceptación de la cultura en la vida de muchísimas especies el descubrimiento, en especies de aves, de modos de cantar colectivamente adquiridos (y que no se transmiten genéticamente).

La primatología, en particular, ha tendido a valorar más y más la presencia y la importancia de pautas culturales en la vida colectiva de nuestros parientes cercanos, los simios antropoides. También se han constatado fenómenos de vida cultural, según la definición antes brindada, en otros mamíferos cuyo parentesco con nosotros es muchísimo más alejado, pero

---

*Este artículo fue escrito en el marco del Proyecto de Investigación "Un estudio lógico-gradualístico de los conflictos normativos", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España [BJU2002-1042].

que, por otras vías, han evolucionado hacia una gran inteligencia, como los cetáceos.

Sin embargo, como es humano ser antropocéntrico y como en nuestro planeta la especie más cultural es la nuestra, este artículo se centrará principalmente en el estudio de entidades culturales humanas.

Hay algunas diferencias entre las entidades culturales y las entidades naturales, aunque tal diferencia es sólo relativa. Las entidades culturales surgen a partir de actos que, en alguna medida, son voluntarios y conscientes, o al menos inteligentes; es decir, surgen de conductas que, de una manera u otra, se caracterizan por cierta teleología y una deliberación, mayor o menor, más o menos consciente. Justamente eso es lo que hace que no se trate de creaciones meramente naturales, o de puro instinto. Las creaciones meramente naturales arrancan del patrimonio genético de los miembros de la especie como resultado automático de unos factores externos desencadenantes. Por el contrario, las entidades culturales son moldeables; su existencia varía según unas pautas que se adquieren colectivamente y que se pueden transmitir por algún procedimiento semiótico, pero que también se pueden perder sin alteración del patrimonio genético.

De que las entidades culturales surjan de actos inteligentes y voluntarios –y de que, por consiguiente, se perpetúen, modifiquen o extingan por actos de esa misma índole– no se sigue, claro, que los individuos que participan en esos actos, sus agentes, sean conscientes de la creación, del mantenimiento, de la modificación o de la destrucción de tales entidades culturales, ni menos que se propongan esos objetivos.

Lo que sí es verdad es que esos individuos han de tener un conocimiento intelectivo (no meramente perceptivo) y una voluntad, un querer; que ese conocimiento intelectivo y esa voluntad han de ser socialmente coordinables; por lo tanto, que han de constituir una especie social que sea capaz de utilizar algún método de comunicación o señalización.

Esa dependencia de las entidades culturales respecto de actos conscientes y voluntarios es lo que provoca una especial dificultad de su reconocimiento como tales entidades objetivas. Parece, después de todo, que se trata de productos de la sub-

jetividad (en particular de la subjetividad humana en los casos que más nos interesan). Y resulta paradójico que, dependiendo entitativamente de la subjetividad, existan objetivamente.

En cambio, los entes naturales no están sujetos a tal paradoja —lo cual no excluye que también respecto a ellos puedan suscitarse una gran cantidad de dificultades ontológicas o metafísicas—.

2. *La tentación del ficcionalismo*

Dos dificultades principales asedian el reconocimiento de entidades culturales:

1) dependen de la subjetividad —de la acción inteligente y voluntaria— de individuos de una especie y, no obstante, son objetivas;

2) parecen sufrir vicisitudes y, sin embargo, tal vez se explicarían mejor como modelos abstractos o ideales, reproducibles en diversos mundos y, por ende, de suyo indiferentes al devenir. (Volveré sobre esto en la siguiente sección.)

Dada esa doble dificultad, ha habido en la historia del pensamiento muchos intentos de eliminar el recurso a tales entidades culturales. Podemos subsumir tales intentos bajo el denominador común de *ficcionalismo.*

El ficcionalismo es un reduccionismo, mas no todo reduccionismo es ficcionalista o eliminacionista.

Reduccionista es cualquier enfoque que dé cuenta de ciertas entidades en términos que hagan estribar las verdades acerca de ellas en verdades acerca de otras cosas. Ese *hacer estribar* no significa forzosamente la negación de la realidad del ente problemático. El reduccionista no tiene forzosamente la pretensión de sostener que el inventario exhaustivo de la realidad no incluya a ese ente o a ese tipo de entes. Todo lo que sostiene es que lo que quepa afirmar o negar de ese ente, o de ese tipo de entes, necesariamente implica ciertas afirmaciones o negaciones (no forzosamente las mismas) sobre otro ente, u otro tipo de entes, y necesariamente viene implicado por ellas;

con lo cual la presencia en el mundo del ente reducido puede considerarse de alguna manera redundante.

Así, el reduccionista que sostenga que la molécula de agua se reduce a dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno en cierta combinación, no está comprometido con negar la existencia de moléculas de agua, sino sólo a sostener que las verdades acerca de moléculas de agua estriban en último término en verdades acerca de átomos de hidrógeno y oxígeno combinados, de manera que un mundo con sólo átomos así combinados y un mundo que además contuviera moléculas serían mundos indiscernibles (bajo alguna pauta razonable de indiscernibilidad).

El eliminacionista va más lejos. Desde luego, un reduccionista que aplique el machete de Occam (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) dará seguramente el paso al eliminacionismo, y sostendrá, en el ejemplo considerado, que no hay moléculas, y que nuestra habla acerca de moléculas ha de ser una manera ficticia de hablar de los átomos combinados, por comodidad.

El ficcionalismo es un eliminacionismo. Hay eliminacionismos no ficcionalistas; a saber, los que proponen abandonar el habla acerca de ciertos objetos. Quien propone prescindir del flogisto, de los puntos del diablo, del éter, de la virtud dormitiva, etc., no propone, en general, reconstruir ni parafrasear nuestros asertos aparentemente sobre tales entes, sino prescindir de tales asertos y eliminar tales vocablos de nuestra habla.

Volviendo a las entidades culturales, no ha abundado (o tal vez ni siquiera ha existido) el eliminacionismo radical que proponga abandonar nuestro discurso acerca de tales entidades, porque, como ese discurso desempeña un gran papel en nuestra concepción de la realidad humana, no vemos –ni siquiera a grandes rasgos– cómo podríamos diseñar un plan para suprimirlo sin empobrecer nuestra imagen de la realidad en que vivimos, y hasta sin hacer imposible nuestra racionalidad práctica.

Las dos dificultades citadas sí han llevado, empero, a buscar vías de reducción eliminativa; o sea, a practicar el ficcionalismo. Esa actitud va a la par del individualismo y el nominalismo. Se tiende a pensar que sólo los individuos son seres reales, genuinos. Por 'individuos' pueden entenderse las sustancias

—hombres, piedras, nubes, ríos, casas, etc.—, mas también actos singulares, sucesos, o tal vez otros accidentes de las sustancias (la blancura de este trozo de nieve).

Esa visión individualista y nominalista tiende a ver cualquier otra entidad como una ficción: no habría masas de agua, sino moléculas agrupadas; no habría universales como la blancura, etc. Podríamos seguir usando términos que parecen referir a tales no entes, mas sería un discurso ficticio; debidamente analizado o parafraseado, tendríamos sólo una referencia a los componentes aún no eliminados de la reducción.

Dejando de lado toda esa discusión metafísica —que excede los límites del presente artículo—, voy a centrarme aquí en criticar el ficcionalismo en lo tocante a las entidades culturales.

El problema con el ficcionalismo es que quiere obtener las ventajas del reconocimiento de ciertos entes sin pagar el justo precio de tal reconocimiento, y eso es imposible. Cualquier ficcionalista nos podrá hacer un elenco de asertos que hagan referencia a entes que él repute eliminables y que se puedan parafrasear razonablemente en términos que ya no hagan tal referencia. El problema es saber si puede ofrecernos un criterio universal y no *ad hoc* para proponer tales paráfrasis. Cuanto más amplio sea el campo explicativo en el que interviene una referencia así, más difícil y crecientemente inverosímil se torna la ambición de encontrar tales paráfrasis.

Podemos decir que las costumbres bélicas, culinarias, laborales, judiciales, indumentarias, etc., de determinada sociedad han influido en las de tal otra sociedad contigua o relacionada. Si queremos hallar paráfrasis creíbles de ese discurso que eliminen la referencia a costumbres y sólo se refieran a actos singulares, es de temer que el resultado será difícilmente comprensible, inconexo, perdido en una masa de detalles dispersos y, en suma, carente del poder explicativo que inicialmente habíamos asignado a tales atribuciones de influencia.

Ahora bien, si pasamos de esa mera enumeración de costumbres de varios campos —cada uno por su lado— a una del modo de vida (diciendo que el *American way of life* influyó mucho en el de Europa en la segunda posguerra), si pasamos de zonas pequeñas y periodos cortos a espacios y tiempos más amplios (diciendo que el hombre del neolítico heredó el modo de

vida del hombre del paleolítico adaptándolo a los nuevos recursos técnicos disponibles), entonces sería inimaginable ningún plan, ni siquiera en el aire –ni siquiera que se tenga que desarrollar a lo largo de cualquier sucesión indefinidamente larga de prolaciones verbales– para efectuar unas paráfrasis que no tendríamos ninguna idea de cómo podrían ser.

Muy a menudo, cuando se aduce que es ficticio el discurso acerca de un tipo de entidades culturales, se está haciendo una vaga alusión al *como si*, sin explicitarse para nada qué regla, o qué pauta, o qué criterio, haya de usarse para deslindar lo que ha de tomarse al pie de la letra de lo que ha de entenderse como un discurso impropio y literalmente falso.

El *como si* no explica nada en absoluto, y en cambio sí requiere ser explicado. Si una persona dice que, aunque no hay duendes, es como si los hubiera, ese aserto podrá interpretarse más o menos caritativamente; a la espera de tal interpretación, no nos ha dicho nada inteligible. A menudo, es verdad, el contexto nos permite brindar la lectura adecuada: la prolación de "Hoy no es domingo, mas como si lo fuera" en un día festivo o no laborable entendemos que significa que están cerrados los negocios o las oficinas. A falta de tal contexto, la frase no dice nada claro.

Así, carece de claridad la pretensión ficcionalista de que no hay estilos arquitectónicos, ni costumbres, ni instituciones, ni derechos, ni tradiciones, ni estructuras económicas, ni asociaciones, ni iglesias, ni religiones; mas podemos hablar *como si* hubiera tales cosas y hacer como que les atribuimos rasgos, cualidades, orígenes, consecuencias, y en determinados casos, a algunos de esos entes o pseudoentes, también derechos y deberes.

En rigor, es difícil entender esa pretensión y saber exactamente qué se está pretendiendo, salvo que se acompañe de un programa de paráfrasis (por abstracto, general, vago, desiderativo o a largo plazo que pudiera ser).

A falta de tal programa, lo que no vale es aducir meramente que de suyo la noción de ficción es útil y no problemática, como cuando hablamos de ficción jurídica; porque ya hemos visto que esa noción no es problemática sólo en su uso modesto, no así en el ambicioso.

Tampoco vale meramente enumerar unas pocas reducciones eliminativas y añadir la cláusula "y así sucesivamente" (o unos puntos suspensivos), porque tal cláusula únicamente tiene un sentido claro cuando está claro qué regla haya de adoptarse para ir insertando sucesivos miembros de la serie –aunque no acertemos a formular exactamente la regla, que ése es otro problema; basta con que sepamos aplicarla–. A falta de tal regla, carece de sentido claro. (¿Qué querría decir: "La Giralda, Mustafá Kemal, la penicilina, la batalla del Marne y así sucesivamente"?)

3. *La solución platonista*

Si la tentación reduccionista se revela a la postre muy difícil de asumir, entonces se impone el reconocimiento de la existencia de entidades culturales. Pero, ¿de qué entidades se trata? ¿Cómo pueden la acción y el pensamiento humanos crear unas entidades? Porque se trata de creación, no de transformación, ni de producción (para producir algo se usa y se consume una materia prima preexistente).

Volvemos así a la dificultad de que algo que goce de una realidad objetiva surja de la subjetividad, y que surja de ella como una obra de creación, no de producción. Ante esa dificultad, tal vez podríamos refugiarnos en lo más opuesto al ficcionalismo, que sería reconocer a los entes culturales una existencia en sí y por sí, no procedente de la creación humana, una existencia que, al revés, el hombre se limitaría a presuponer para, en el devenir humano, plasmar copias o imágenes de los entes culturales subsistentes de suyo.

¿Es viable esa concepción? Esas entidades parecían surgir en el proceso de la vida cultural humana como entes con existencia temporal e incluso espacialmente circunscrita, y que tenderíamos en principio a concebir como insertos en cadenas causales; entes, pues, reales y de algún modo concretos. ¿Qué ganaremos –y qué perderemos– viéndolas como abstractas, intemporales, ajenas al devenir, no ubicables espacialmente, no insertas en cadenas causales, inertes, inactivas, impasibles, incorruptibles, indestructibles?

Tomemos el ejemplo de un ente cultural: el románico. El románico es un estilo arquitectónico con una historia, que sur-

ge en el siglo X en una parte de la superficie terráquea (Europa suroccidental), por ciertas influencias, que se plasma en una serie de edificios, que evoluciona, que tiene su apogeo, que va luego perdiéndolo y finalmente se va extinguiendo. Le atribuimos así, en principio, una determinación temporal, una determinación espacial, un devenir y una inserción en cadenas causales, si no como causa, por lo menos como efecto.

Sin embargo, eso nos plantea el problema de si llamaríamos "románico" a un edificio estilísticamente igual a la catedral de Autun pero construido en cualquier lugar del mundo fuera de la zona geográfica considerada, en cualquier periodo fuera del par de siglos X–XII, que no tuviera esa inserción en las cadenas causales (no se hubiera levantado por hombres que hubiesen sufrido esas influencias, y hasta tal vez su construcción tuviera una finalidad totalmente diversa de la religiosa cristiana).

Yendo más lejos, nos planteamos si llamaríamos "románico" a un edificio igual a la catedral de Autun en un planeta Jumelia levantado por unos seres inteligentes parecidos a los humanos de este planeta. No nos importa saber si Jumelia es un planeta de nuestro universo o de otro universo real o posible; si de la Tierra está a una distancia espacial finita o no; ni si su conexión con nuestro universo es a través de una dimensión enésima. Todo lo que necesitamos es la mera hipótesis de que exista Jumelia y allí el edificio de marras, Autun-bis. ¿Comparten su estilo arquitectónico la catedral de Autun y Autun-bis?

Si respondemos que sí, entonces las entidades culturales parecen ser entidades naturales culturalmente ejemplificables o instanciables, mas de suyo ajenas al flujo histórico. Esa respuesta afirmativa nos lleva ver a las entidades culturales como patrones abstractos, existentes en sí y por sí, indiferentes a la creación humana, como unos modelos celestes o de entidad ideal que podríamos captar y tomar como guías.

Con arreglo a eso, gozarían de esa entidad abstracta, ideal, inerte y puramente modélica otras entidades culturales como son: las costumbres; las modas; las lenguas; las instituciones políticas (la dictadura, el régimen plebiscitario, la aristocracia, el régimen de representación censitaria); las formaciones sociales (esclavismo, comunismo, mercantilismo); las estructuras económicas; los sistemas ideológicos, jurídicos, filosóficos; las

teorías, científicas o de otra índole; los relatos, las epopeyas, las crónicas, las tradiciones; las religiones, las prácticas rituales, las mitologías, las leyendas; las obras de arte, las composiciones musicales, las partituras; los poemas, las novelas, los ensayos; los derechos, los deberes, las situaciones jurídicas; las leyes, las constituciones, los reglamentos, los códigos, las doctrinas jurisprudenciales; tal vez, asimismo, los partidos, las iglesias, las compañías, las asociaciones, las Juntas, los ayuntamientos, las masas populares, las colectividades difusas.

Basta hacer esa enumeración para ir sintiendo creciente malestar ante la idea de que todas ésas sean entidades abstractas, ideales, inmateriales, que los individuos humanos podrían tomar como modelo para copiarlas. Tal vez sea así con el románico. Tal vez sea así con el comunismo o con la monarquía o con el evolucionismo, o con la novela. Sin embargo, nos resistiríamos a pensar que, junto al Quijote, producto de la creación literaria de Cervantes, exista una novela ideal, el Quijote en sí, que Cervantes haya copiado y plasmado en unas hojas de papel. Todavía más nos resistimos a pensar que la orden de frailes menores, OFM, sea una entidad ideal o abstracta que san Francisco de Asís se hubiera limitado a ejemplificar en este planeta en un momento dado.

Por otro lado, este último ejemplo nos permite fijarnos en una dificultad particularmente viva que asedia a la concepción que podemos llamar "platonista", es decir, la visión abstracta de las entidades culturales (la que las ve como entes modélicos, ideales, ajenos al devenir, existentes de suyo intemporalmente, e indefinidamente plasmables o imitables en realizaciones concretas y temporales).

Decimos que la OFM tiene más peso en el siglo XIV que en el siglo XX; que se escinde en varias ramas; que ve aumentar o disminuir el número de sus miembros, etc. Obviamente, el ente ideal OFM, si lo hay, no sufre ninguna vicisitud de ésas, sino que escapa a tales vaivenes. Luego, será la instanciación terráquea de la OFM, la instanciación creada por el santo de Asís, la que sufrirá esos avatares. Podríamos tener, así, en la Tierra una OFM con tal evolución histórica y en Jumelia una OFM con otra evolución histórica.

Para cualquier margen de disparidad dado, podemos concebir otro mayor. Y la pretensión de que ambas sean instanciaciones de lo mismo, una OFM en sí, se va haciendo crecientemente inverosímil con el aumento de tal disparidad. Para cortar ese deslizamiento por la pendiente resbaladiza, podemos pararlo en el punto de arranque, sosteniendo que el ente abstracto o ideal OFM es un modelo exacto de la OFM de nuestro planeta y que, por consiguiente, una de otro planeta o de otro mundo que se aparte de la nuestra no será una OFM, sino otra cosa, otro ente. Mas de ahí se siguen dos consecuencias:

1) la inutilidad y redundancia de ese ente abstracto o ideal, mero duplicado del ente concreto OFM de nuestro planeta;

2) la imposibilidad de que los presuntos entes modélicos sigan siendo abstractos, inertes, celestiales: si son modelos exactamente imitados por las entidades culturales de nuestro mundo, son tan como ellas que también habrán de tener un comienzo temporal, un devenir, unas causas, unos efectos, unas vicisitudes y una eventual extinción.

Nos topamos, así, con una primera dificultad que rodea a la concepción platonista: o bien para cada ente cultural hay un modelo ideal suyo del cual sea copia exacta (y entonces el modelo ideal es redundante y habrá de compartir los avatares de su copia), o bien reunimos una variedad crecientemente dispersa y heteróclita de entidades culturales dispares en un único modelo común, con lo cual ese modelo ideal no da cuenta en absoluto de las características particulares de las copias (siendo, por lo tanto, muy dudosa su utilidad explicativa).

Añádese una segunda dificultad: cuando decimos que los modelos ideales se toman como patrones, pautas o maquetas imitables, o bien estamos diciendo algo, o bien no estamos diciendo nada. Para estar diciendo algo, la inspiración de marras ha de ser un proceso real, aunque no se trate exactamente de tal inspiración o iluminación. Sin embargo, o bien los modelos ideales también ejercen acción causal (inspiratoria o iluminativa), y entonces ya no son celestiales, inertes, abstractos y eternos; o bien hay algún agente espiritual que ejerce esa

labor inspiratoria o iluminativa, presentándonos mentalmente los modelos (por alguna de las vías de iluminación o de un proceso similar imaginadas variadamente por Platón, san Agustín, Avicena, Averroes, Malebranche, etc.). Lo peor de los iluminismos no es ya que no creamos en ellos (lo cual no deja de ser un inconveniente), y que resulta difícil aportar indicios probatorios de la existencia de tales procesos, sino que seguramente los problemas tampoco se resuelven así. En efecto:

(1) de ocurrir esos procesos inspiratorios o iluminativos, habría a la postre un devenir de los modelos presuntamente ideales (que acabarían teniendo historia); y

(2) los agentes espirituales que nos estarían inspirando o iluminando crearían, a través de nosotros, las plasmaciones mundanales de esos patrones ideales, para lo cual ellos mismos habrían de recibir previa o superior inspiración, y así al infinito.

4. *Un realismo concreto*

Las dos dificultades evocadas en el apartado precedente nos hacen ver lo escasamente atractivo que resulta el platonismo.

Para determinar cómo clasificaríamos entidades culturales de otros mundos semejantes a las del nuestro, haríamos bien, por consiguiente, en acudir no al platonismo, sino a alguna teoría razonable de la identidad transmundanal o a un sucedáneo como la teoría de la contraparte o contrapartida —con todo el relativismo que comporta esta última (por cuanto el que un ente de un mundo sea una contrapartida de un ente de otro mundo es relativo al contexto)—.

Y, en cualquier caso, las dos dificultades recién estudiadas nos llevan de vuelta a la necesidad de reconocer que las únicas realidades culturales son las concretas, temporales, históricamente surgidas, con un origen causal en hechos de la vida social previos y con efectos en otras realidades sociales.

Esta visión concretista de las entidades culturales se justifica, en primer lugar, por la necesidad de reconocer una existencia de esas entidades (frente al nihilismo y el ficcionalismo) y por

la dificultad de verlas como entes abstractos o ideales. Lo único que queda es reconocerlas como entes concretos e históricos.

Pero justamente eso nos lleva a darnos de bruces con la gran dificultad en torno a la cual hemos estado girando sin todavía abordarla: saber cómo le es posible al hombre, colectivamente, crear entidades. Para afrontar la dificultad, es bueno seguir un viejo principio metodológico de analizar, desmenuzar, dividir. La dificultad en bloque es una pieza dura y pesada, mas, tal vez, resulte más tratable si, troceándola, vamos parte por parte.

Hemos visto que el meollo de la dificultad es que un ente cultural sería algo que brotaría de la acción colectiva humana por creación y no por producción. Admitimos que la producción es una acción de la que somos capaces y que toda producción utiliza alguna materia prima preexistente y la transforma, aunque el resultado de la transformación sea un ente genuinamente nuevo; mas será un ente que, aun siendo nuevo, esté formado o constituido, en parte, por algo viejo, preexistente, que nos ha venido dado.

En ese sentido lato de 'producción', producimos al labrar, al laborar, pero también al transportar, al desplazar (el objeto material en tal lugar tiene un rasgo nuevo que no tenía al estar en otro lugar), al combinar, al mezclar. Tales producciones típicamente son las de productos materiales, justamente porque se llevan a cabo con materia prima. El problema surge con las entidades inmateriales (o que aparentan serlo), porque no se ve materia prima trabajable, ya que el resultado no constará de tal materia transformada. Sin embargo, las entidades culturales pueden dividirse en aquellas que surgen de la nada (si es que las hay) y las que no surgen de la nada. Así como en una producción material se toma una materia preexistente y se labra o se transforma, lo cual genera como resultado un ente nuevo, del mismo modo muchas veces la producción de entidades culturales toma como materia prima otras entidades culturales preexistentes.

Las nuevas lenguas –naturales o artificiales como el esperanto– surgen por modificación y mutación de las lenguas anteriores. Las nuevas costumbres brotan, por transformación, de las viejas. Las nuevas instituciones sociales vienen de las anteriores por un proceso de cambio, brusco o paulatino. Las

novelas, los libros de ensayo y poesía, las leyendas –negras o blancas–, los mitos, las canciones, etc., surgen de un material espiritual e intelectual anterior, que viene reelaborado.

Las nuevas situaciones jurídicas surgen de situaciones jurídicas precedentes, por los tres procesos de alteración normativa vigentes en las sociedades humanas (la promulgación implícita de las masas, la puesta en vigor consuetudinaria y el dictado de una autoridad investida de poder legislativo). Cada nueva religión es un producto histórico que toma elementos o materiales diversos de religiones anteriores. Los nuevos partidos, las nuevas congregaciones, las nuevas compañías, surgen a menudo de grupos preexistentes (mediante múltiples procesos de fusión, escisión, refundación, cooptación, cobijamiento, absorción, subsunción, abarcamiento y otros similares); cuando no, la materia prima viene dada por los individuos humanos que integran tales colectivos. Y así sucesivamente. La propia vida cultural suministra, pues, los materiales para su transformación o reelaboración cultural, y por lo tanto para la formación de las nuevas entidades culturales surgidas en la historia de nuestra especie. (O de cualquier otra.)

Queda, pues, tan sólo como dificultad el surgimiento de las primeras entidades culturales, las entidades originarias: lenguas primitivas, hábitos prístinos, ideas o instituciones primigenias que no podían derivarse de otras previas.

Admitamos que hay derechos y hay deberes, realidades institucionales de la cultura humana (o, insisto, de la de otra especie social y cultural), que tienen una génesis histórica a partir de situaciones jurídicas previas. Mas ésas, a su vez, vendrán de otras, y así sucesivamente; la cadena de tales transformaciones deberá haber empezado con unos primeros eslabones que, por su parte, no surgieron de otros previos; a menos que supusiéramos una regresión temporal infinita, lo cual sabemos empíricamente que no es verdad en nuestro caso (aunque lo sea en el caso de especies sociales y culturales en otros mundos posibles, o acaso en otros rincones de nuestro propio universo).

Mas de nuevo aquí podríamos ganar subdividiendo. Brindamos al comienzo del artículo una definición provisional de los entes culturales; a saber (resumiendo): estriban en conductas colectivas de seres dotados de inteligencia y voluntad y se

plasman en hábitos adquiridos, transmitidos mediante algún sistema de señalización.

Los entes no culturales, o naturales, son los que carecen de tales rasgos; por ejemplo, son naturales las pautas que se transmiten genéticamente, los patrones del comportamiento instintivo, los que no dependen para su existencia, ni para su pervivencia, de actos inteligentes ni de decisiones.

Mas enseguida nos percatamos de que todo eso es asunto de grado. Unos entes son más naturales que otros. Unas pautas son más instintivas que otras; unas reglas semióticas son producto de la convención; pero hay también pautas de señalamiento puramente espontáneas e instintivas, y hay muchas situaciones intermedias en diverso grado de aproximación a uno u otro de los polos.

Hay agrupaciones o congregaciones que brotan –en gran medida– del puro instinto de los miembros de la especie: bandadas de aves, enjambres de insectos sociales, colonias de diferentes invertebrados. Seguramente las primeras comunidades de homínidos, como las de nuestros cercanos parientes los simios, constituían casos intermedios donde intervenía algo la cultura y todavía prevalentemente la naturaleza, la obra del instinto. Hay complejos sistemas se señalización que son resultado de una larga evolución histórica y a veces producto de una obra en la que se combinan el talento individual y la creación colectiva (el alfabeto, el código Morse, las criptografías, el Braille, la notación musical, etc.). Hay sistemas elementales que se heredan genéticamente y se desencadenan por puro instinto, aunque también transmiten información (ceremonias nupciales, mensajes de advertencia, etc.). Y sin duda hay una larga y lenta evolución que lleva de éstos a aquéllos.

En el ámbito de las normas, existen reglas imperativas de convivencia que rigen la vida común de individuos de cualquier especie social, y que se imponen de manera instintiva, por una necesidad vital o biológica; seguramente la inclinación instintiva a seguir tales reglas o pautas forma parte del patrimonio genético, aunque con márgenes de moldeabilidad. A partir de esas reglas mínimas –que constituyen una exigencia de la propia naturaleza (y, a fuer de tales, forman un genuino derecho natural)– se van elaborando los sistemas normativos más

complejos y sofisticados, que pueden entrar en conflicto con los imperativos básicos de la ley natural (y lo hacen cuando no implementan reglas jurídicas conformes con la naturaleza misma de las cosas reguladas).

Así, generalizando, podemos decir que muchos entes culturales, con un grado elevado de culturalidad, proceden –por transformación colectiva, las más de las veces paulatina y por pasos– de entes menos culturales, pero que ya exhibían algún grado de culturalidad. Y así sucesivamente.

Tal vez esa maniobra metodológica no resuelva del todo el problema. Tal vez quede un residuo, el de un salto inicial de la total no culturalidad a una culturalidad primaria, incipiente o embrionaria. Tal vez. Mas también cabe conjeturar que se trata de un pequeño paso en el cual lo único que se requiere es la transformación de unas pautas o unas conductas que sufran una módica alteración y pasen de ser puramente naturales o instintivas a ser parcialmente moldeables y, por lo tanto, cambiantes con el transcurso de las generaciones.

Así que finalmente retrotraemos las entidades culturales a entidades naturales originarias: a conductas repetitivas que vienen del instinto, a grupos de individuos que se conglomeran por mandato de ese mismo instinto, a pautas de señalización de unos a otros que se desencadenan automáticamente en función del patrimonio genético y de factores dados de manera empírica, a reglas de comportamiento que vienen dictadas implícitamente por la naturaleza misma de las relaciones instintivamente impuestas. El material último de la cultura es el material que nos ofrece la madre naturaleza.

5. *Superveniencia*

Poder hacer estribar unas cosas en otras más simples constituye un avance de la explicación científica; así, el poder dar cuenta de la pluralidad de sustancias materiales por combinaciones o mezclas de sustancias simples, los elementos; y el dar cuenta de la diversidad de los elementos por su composición subatómica, por las partículas que forman sus respectivos (mal llamados) átomos. Y así sucesivamente.

Ese "hacer estribar" puede recibir varias interpretaciones, siendo una de ellas la reduccionista estricta (el mundo queda-

ría perfecta y exhaustivamente descrito si sólo se mencionaran las cosas del nivel, digamos, inferior), y siendo otra la emergentista o supervenientista, según la cual, aunque lo superior estriba en lo inferior, ese estribar no significa que no tenga su realidad propia e ineliminable.

Según el segundo enfoque, de lo inferior surge o brota lo superior, en una relación de superveniencia tal que dos mundos no podrían ser iguales en el plano inferior pero diferentes en el superior; sin embargo, ese plano superior no es una entelequia, no es ficticio, no es eliminable. El mundo no quedaría adecuadamente descrito si se prescindiera del plano superior. Ciertamente, la información del plano superior implica la del plano inferior (aunque tal vez no se trate de una estricta implicación puramente lógica; es decir, aunque tal vez sería metafísicamente posible un mundo con todo lo del plano inferior pero sin todo lo del plano superior). Mas, incluso si la implicación es lógica, eso no quiere decir que lo que lógicamente se infiere de otra cosa carezca forzosamente de realidad propia.

La problematicidad de las cosas de la vida cultural ha llevado a muchos autores a una triple búsqueda:

1) Se ha buscado hacer estribar unos entes culturales más complejos —o más difíciles de aprehender, o más inmateriales— en otros más simples, más aprehensibles o de mayor grado de materialidad.

2) Se ha buscado hacer estribar todos los entes culturales en entes puramente naturales.

3) Se ha tendido a brindar lecturas estrictamente reduccionistas —o incluso tendencialmente eliminacionistas— de esos dos análisis (o de esos dos procesos de *hacer estribar*).

Como ejemplos, podemos recordar, en tiempos pretéritos: la búsqueda de una lengua originaria o adámica (que sería un sistema de signos natural, o meramente metafórico, o —lo que se asimilaba— dictado por los dioses); los intentos de reducir la historia, en todo su fragor y complejidad, a un entrecruzamiento de unas pocas líneas, por ejemplo, al choque entre las dos conjuras del bien y del mal (o al entrejuego de las dos

ciudades agustinianas); o, más refinadamente ya, las tentativas de dar cuenta de las normas humanas por un dictado de los imperativos naturales de huir del dolor y alcanzar el placer (epicureísmo).

En tiempos más recientes, tenemos, en esa línea, una construcción como la del materialismo histórico: la totalidad de las entidades culturales se agrupa en dos grandes géneros: lo económico, o infraestructural, que es lo inmediatamente relativo a la producción material; y el resto, lo superestructural, que se genera a partir de lo económico como algo derivado, segundo –ya que no secundario–. También se han propuesto otras reducciones, como las psicoanalíticas, que harían estribar toda la cultura en una serie de sublimaciones de instintos naturales del individuo humano, o cosas así.

En cada caso, esas reducciones tienden a hacer consistir la entidad de facetas de la cultura más flotantes, vaporosas o intangibles, en otras con mayores dosis de determinabilidad, asequibilidad, materialidad. Ello puede deberse a un canon metodológico que, en lo posible, llevaría a reducir las entidades problemáticas a entidades no problemáticas (o menos problemáticas).

La problematicidad puede ser epistémica u óntica; en el primer caso estamos ante una cuestión de *acquaintance* o familiarización; en el segundo, ante una cuestión relativa al inventario ontológico, al catálogo de géneros de entidades que uno esté dispuesto a asumir en virtud de su particular visión del mundo.

Sabemos hoy que todas esas reducciones se enfrentan a tres dificultades. La primera tiene que ver con el propio contenido doctrinal de las reducciones, a menudo confuso u opaco. La segunda se refiere a lo arduo que resulta ofrecer argumentos convincentes a favor de la reducción propuesta y que vayan mucho más allá del mero atractivo inicial de una reducción de lo que nos parece más oscuro a lo que nos parece más claro. La tercera consiste en las graves objeciones a cualquier interpretación mínimamente clara de las reducciones (por ejemplo, el hecho de que enseguida surge un problema de inviabilidad –al menos aparente– de una reducción unilateral, y se desencadena una reducción circular o una regresión infinita).

Sin comprometernos en absoluto a favor de ninguna de tales empresas reduccionistas, sería incorrecto ignorar que algunas de ellas son mucho más plausibles que otras –según su poder explicativo, su fecundidad doctrinal y su verosimilitud intrínseca–.

Mas en todo caso lo que sí podemos decir es que, en general, las reducciones (en un sentido fuerte) suelen suscitar más problemas de los que resuelven, mientras que parte de su cometido puede desempeñarlo mejor el recurso a una noción como la de superveniencia. La superveniencia no es simétrica. Un cúmulo de factores, *X*, o un género de hechos, entidades, relaciones, superviene en un cúmulo o género diferente, *Y*, cuando las cosas no podrían ser iguales en lo tocante a *X* sin ser iguales en lo tocante a *Y*. La idea, naturalmente, se puede y se debe refinar, como lo han hecho las agotadoras búsquedas de una formulación adecuada, que han llevado hoy a un inmerecido cansancio (en parte porque se han marginado las consideraciones de gradualidad, que habrían introducido una mayor fertilidad de la noción misma).

No se trata, pues, de caer en el fisicalismo ni en nada por el estilo. No es, pues, que sobren las moléculas y sólo haya átomos combinados; o que sobren los átomos y sólo haya partículas relacionadas entre sí; ni que sobren las entidades culturales y, en el fondo, no haya más que entidades naturales que se describirían, por pura comodidad, más rápidamente hablando como si fuera de entes culturales. Ni sucede, dentro de los entes culturales, que sobren unos de ellos –los más alejados de los materiales o naturales–, de suerte que el inventario exhaustivo del mundo cultural vendría dado sólo por los otros. Nada de todo eso es necesario ni verosímil. Lo que sí se puede sostener, más razonablemente, es que el mundo no podría ser igual en lo tocante a las entidades de las capas inferiores sin ser igual en las capas superiores.

El ser humano es un ser material, corpóreo, y su capacidad mental es la de un ser de la naturaleza. Sin entrar aquí –porque no es nuestro tema actual– en asuntos de filosofía de la mente, está claro que alguna relación hay entre el enfoque que adoptemos en una filosofía de las entidades culturales y el que sería razonable para las cuestiones de una psicología filosófica. En

uno y otro caso, el recurso a la superveniencia parece un juicioso camino intermedio entre el reduccionismo estricto y el dualismo.

Si la postulación de entidades culturales ha de serle útil al científico (al historiador, al lingüista, al sociólogo, al jurista, al politólogo, etc.), esa postulación no puede ser la de entidades incomprensibles, inalcanzables o enigmáticas. A superar lo enigmático, flotante o ininteligible que puedan tener contribuyen los intentos de ver cómo se originan los entes culturales de menor materialidad a partir de los de mayor materialidad y cómo las variaciones en la esfera, más básica, de estos últimos van acompañadas por variaciones en la esfera, más sublimada, de los demás. Ésa puede ser una interesante pauta metodológica que no tiene por qué ajustarse a una visión dogmática, cerrada o geometrizada de una realidad tan infinitamente compleja, múltiple y contradictoria como la de las entidades culturales.

Toda la cultura superviene en la naturaleza. No puede haber dos especies iguales en lo natural, pero que la una tenga cultura y la otra no, o que tengan culturas diversas. Desde luego, la misma especie, sin alteración de su naturaleza básica, tiene culturas distintas en diferentes fases, momentos, lugares y circunstancias. Mas cada diferencia cultural implica también que algunos objetos naturales son afectados y sufren cambios, producciones o destrucciones describibles en términos naturalistas. No hay cultura sin el uso o la transformación de entes naturales, ya sean ondas acústicas, movimientos musculares, trozos de barro cocido surcados por un estilete, discos magnéticos, o neuronas y sinapsis que experimenten determinados procesos fisiológicos. En algún sentido, lo cultural estriba en esos hechos naturales, mas sin por ello disolverse, sin perder su especificidad óntica de entidades culturales con existencia propia.

Tal vez la insatisfacción con el recurso conceptual de la superveniencia y la búsqueda de algo más drástico y tajante –tendencialmente una eliminación de lo cultural del inventario ontológico– vengan del fisicalismo o del empirismo larvados, de la convicción de que en la realidad, real, lo que se dice real, sólo es una entidad física (fisicalismo), o alternativamente una sensación o un complejo de sensaciones (empirismo); y que

lo que vaya más allá es un mundo de meras palabras, de quimeras, de entes de razón (*entia rationis*). Así formulado, es un simple prejuicio, tal vez tan obstinado y adhesivo como suelen serlo los prejuicios, y desde luego no gratuito, ya que hay que conceder a sus adeptos un punto importante: que los entes básicos (físicos o experimentales) poseen, a primera vista, títulos de mayor solidez o de mayor inmediatez. Pero explicar o disculpar el prejuicio no es una razón suficiente para adherirse a él, cuando vemos que ello esteriliza, empobrece o achica nuestra comprensión intelectual de la realidad.

Quizá una parte de la disconformidad con la noción de superveniencia –y hasta con todo el utillaje conceptual empleado en este artículo para tratar de dilucidar la existencia de las entidades culturales– radica en que no nos permite definir exactamente qué sea un ente cultural en general ni qué sea un ente cultural de tal o cual tipo en particular (qué sea un deber, qué sea una estructura socioeconómica, qué sea una lengua, qué sea una revolución o qué sea un fallo judicial). Definir está bien, mas no siempre se puede; a veces es posible dilucidar nociones sin definirlas; para dilucidarlas, vemos en qué asertos verdaderos entra esencialmente la noción en cuestión, qué vínculos inferenciales hay entre esos asertos y una gama de asertos de otra índole, o sin la noción en cuestión, tratamos de averiguar si esas verdades son contingentes o necesarias, tratamos de ampliar los círculos de cuasidefiniciones mutuas. En rigor, seguramente el físico no está en condiciones de definir 'electrón', '*quark*', etc., y menos todavía en términos comprensibles de suyo por los no iniciados en su disciplina; sin embargo, no por ello sería razonable aducir que no existen los *quarks*, los electrones, los fotones ni nada por el estilo.

6. *Una ontología de hechos culturales*

En todo lo precedente, he hablado de las entidades culturales sin entrar en su clasificación metafísica. ¿Son entes singulares, objetos como los individuos (las piedras, los astros, los frutos)? ¿Son cúmulos o conjuntos? ¿Son estados de cosas? ¿Son cualidades u otros accidentes de sustancias individuales o colectivas? ¿O unas entidades culturales son de una índole y otras de otra índole?

Para el propósito central de este artículo no hacía falta entrar en ese debate; mas es cierto que, sin abordarlo, por someramente que sea, se nos queda todavía un poco en la bruma del misterio la naturaleza de los entes culturales.

El reconocimiento de las entidades culturales es, de suyo, neutral con respecto a todas esas cuestiones. Lo es también el enfoque gradualista y supervenientista que he formulado; a saber:

- que los entes culturales son entes históricos, espaciales, temporales, involucrados en cadenas causales (como causas y como efectos);
- que unos entes culturales sirven de materia reelaborable a otros; que en el origen tenemos un paso gradual de entes culturales de mayor grado de materialidad o de naturalidad a entes más propia o estrictamente culturales, que se van elaborando históricamente al tomar como materia prima a los anteriores, en un proceso ininterrumpido —y, seguramente, paulatino—;
- que entre las diversas esferas de entes culturales, unas más básicas (más naturales, más materiales) fundamentan de algún modo a las otras por una relación de superveniencia, cuya formulación adecuada requeriría la introducción de las diferencias o variaciones de grado.

Sin embargo, la neutralidad tiene un límite. El misterio o el malestar con respecto a entidades como las de la cultura persiste y persistirá mientras nos aferremos a un eliminacionismo ontológico que quiera extirpar de nuestra visión del mundo, por ejemplo, lo que no sean seres individuales y singulares, o lo que no sean sustancias. Porque es obvio que el interés de la postulación de los entes del mundo de la cultura cobra sentido o valor sólo si en el inventario de ellos incluimos no sólo basílicas, cuadros, coronaciones, destronamientos, guerras, sino también universales: la paz, la turbulencia política, el espíritu crítico, etc., aparte de que muchas creaciones culturales son entes no singulares. El *Candide* de Voltaire no es un trozo de materia determinado con tales o cuales rasgos físicamente descriptibles (un manojo de pliegos de papel, por ejemplo); eso

será el manuscrito de la obra, que puede existir o no, a diferencia de la obra misma, que es traducible, imprimible, adaptable, modificable, escenificable, etc. Y muchos entes culturales no parecen ser ni sustancias, ni entes singulares, ni cualidades de sustancias, ni accidentes, ni rasgos universales repetidamente instanciables, sino hechos o estados de cosas: la caída de Robespierre, la construcción del canal de Suez, la independencia de Angola.

Un estudioso de lo cultural tiene interés en abrazar una ontología amplia, ecléctica, que dé cabida a lo más posible. De antemano resulta muy problemático determinar unas categorías ontológicas admisibles y excluir el resto, porque en el ámbito de la cultura reina la multiplicidad, la multiformidad, la riqueza ontológica.

Sin embargo, es de filósofos tratar de unificar lo plural. Esa frondosa variedad ontológica sí habría cómo tratar de conducirla a algún género de unidad, con una ontología de estados de cosas (bajo la inspiración de Frederic Fitch, aunque siguiendo una vía en buena parte diferente). Si pudiéramos interpretar a todos los entes, fuesen cuales fueren, como estados de cosas, no cabe duda de que mejoraríamos en nuestro afán de aunar lo diverso de la ontología y alcanzar una pauta de comprensión unificada.

Decir que un ente es un estado de cosas es decir que ese ente es un ente que puede venir representado por una oración afirmativa o negativa, atómica o molecular (o sea, por una oración o sentencia simple o por alguna combinación sintáctica de sentencias que siga formando una sentencia compleja). Un estado de cosas también puede venir representado o designado o denotado por un sintagma nominal que consista en nominalizar la oración.

La reducción ontológica de todos los entes a estados de cosas puede empezar por reconocer que cada ente es igual a su respectiva existencia, la cual es efectivamente un estado de cosas. A la objeción que inmediatamente se nos ocurre de que no se afirma ni se niega un nombre, mas sí se afirma o se niega una oración cuyo verbo sea 'existe' se puede responder que la diferente combinabilidad sintáctica de dos expresiones no prueba que no sean sinónimas, menos que no sean correfe-

renciales, porque las lenguas conocen sinónimos perfectos con diferente colocación sintáctica (es lo que en términos lingüísticos se llama "alomorfía en distribución complementaria"). Muchos idiomas tienen, para una expresión, dos o más variantes con diversas reglas de colocación sintáctica; o, dicho de otro modo, dispone de pares de expresiones perfectamente sinónimas, cada una de las cuales es, sin embargo, susceptible de combinaciones sintácticas en las que no puede entrar la otra.

Podría ser justamente ése el caso de la diferencia entre un sintagma nominal designador y la oración resultante de adjuntarle el verbo 'existe'. Eso es lo que explica la "redundancia" de la atribución de existencia y por qué, desde el *Beweisgrund* de Kant (si no antes), se ha pensado que tal atribución no añade (ni quita) nada, que simplemente pone (o repone) a la cosa ya puesta en el sujeto de la oración que atribuye la existencia.

Tal existencia, en el marco de la visión gradualista que hemos esbozado, podría ser una propiedad que se diera por grados; e incluso una propiedad susceptible de múltiples graduaciones, no sólo de una graduación lineal.

Las propiedades o los universales podrían verse, igualmente, como idénticas a sus respectivas existencias, a la vez que, *ceteris paribus*, una propiedad sería tanto más existente o real cuanto más ejemplificada fuera. La novela es poco existente en la antigüedad clásica porque hay poca novela en ese periodo.

Así, no se da ninguna barrera categorial insalvable que separe a unos entes culturales de otros, a los hechos históricos de los patrones de conducta social, o de los estilos arquitectónicos o de vestimenta o caligráficos, o de las situaciones jurídicas, o de los ordenamientos normativos vigentes, o de las instituciones, o de las organizaciones. Para determinados efectos descriptivos podemos, con provecho, tomarlos como entes de diversa índole unos de otros y como si, en cierto modo, lo que interese afirmar o negar de entes de una de esas índoles no interese afirmarlo ni negarlo de entes de otra índole. Mas se trata sólo de una diferencia pragmática, a los efectos de facilitar la descripción, o de un tributo pagado a maneras usuales de hablar.

Los teóricos de la cultura hablan a menudo como si su ontología sólo constara de hechos; ellos investigan los hechos de la

cultura. Si tiene algún valor la presente propuesta de reducción ontológica, está justificado ese modo de hablar. También son hechos los presidentes de las repúblicas y demás personajes e individuos, las obras de arte, las instituciones, los modos de producción, los sistemas doctrinales, los planes quinquenales, las lecciones de la experiencia histórica, etcétera.

La reducción aquí planteada no la he propuesto por ninguna razón que tenga especialmente que ver con alguna particularidad de lo cultural; a favor de ella abonan motivos fundamentales de carácter metafísico que he abordado en otros trabajos. Mas, eso sí, en el ámbito de la cultura esa reducción es destacadamente fértil, pues nos permite hacer un tratamiento unificado que evite las catalogaciones forzadas a que a veces se ven llevados algunos estudiosos, como determinar si el barroco es un universal o un acontecimiento dilatado en un lapso de varios siglos.

La controversia sería genuina, y ardua, si se tratara de diferencias categoriales propiamente dichas (tales que de entes de una categoría no cupiera afirmar ni negar, con sentido, lo que cupiera negar o afirmar de entes de la otra categoría). Si no son genuinas esas controversias, que no llevan a ninguna parte, son pseudoproblemas, como efectivamente lo son.

7 . *Conclusión*

En estas páginas he esbozado una teoría de los entes culturales que reconoce su existencia real, a la vez que los considera en el marco de una ontología unificada, sin pluralidad categorial. Las diferencias pertinentes entre lo cultural y lo no cultural son de grado de materialidad y de grado de naturalidad (instintividad o transmisibilidad genética).

La cultura tiene su propia naturaleza. En el ámbito de la cultura es natural lo que forma más una materia prima para reelaboraciones y variaciones, y, por lo tanto, es lo estable, lo masivo, lo espontáneo, lo que es menos producto o efecto deliberado de individuos o pequeños grupos, lo que, sin ser instintivo ni genéticamente transmisible, se adquiere más espontáneamente por herencia cultural multisecular y está menos sujeto al artificio, al arbitrio, a la variación, a la voluntad individual o de grupo.

En el mundo de la cultura pueden diferenciarse pisos o niveles. Parece razonable indagar relaciones de superveniencia de los pisos superiores respecto de los inferiores, así como de toda la esfera de lo cultural respecto de lo natural, mas siempre teniendo bien presentes las múltiples diferencias y variaciones de grado y también que esas mismas relaciones de superveniencia se formularán adecuadamente sólo cuando en su enunciación se tengan en cuenta esas graduabilidades.

Al tenor de todo eso, de su enraizamiento en lo físico, en lo natural, de su carácter histórico, de su contingencia, de su precariedad, los entes culturales no son habitantes de un cielo inerte, formas platónicas, ni entes abstractos o ideales. Tampoco son ingredientes de ningún enigmático reino extramundanal que viniera misteriosamente creado fuera del mundo real y espacio-temporal por obra y gracia de la acción o del pensamiento humanos. No necesitamos tal tercer Reino, ni ningún Imperio ontológico extramundanal, ni ningún orden de cosas extrarreal. No necesitamos nada así porque podemos dar cuenta de los entes culturales con recursos conceptuales más sobrios y más de sentido común. Todo está en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Goodman, Nelson, *Ways of World Making*, Hackett, Indianápolis, 1978.

Gracia, Jorge E., *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1988.

Hale, Bob, *Abstract Objects*, Blackwell, Oxford, 1987.

Hartmann, Nicolai, *Ontología*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, vols. I y V.

Horgan, Terence (comp.), *Supervenience*, Memphis State University, Memphis, 1984 (Spindel Conference 1983, vol. 22, suplemento de *Southern Journal of Philosophy*).

Kim, Jaegwon, "Concepts of Supervenience", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, 1984, pp. 153–176.

Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford, 1986.

McFertridge, J.G., "Supervenience, Realism, Necessity", *Philosophical Quarterly*, vol. 35, 1985, pp. 245–258.

Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974.

Price, A.W., "Varieties of Objectivity and Values", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 83, 1983, pp. 103–111.

Quinton, Anthony, *The Nature of Things*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973.

Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1922.

ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE

ALEJANDRO TOMASINI

I

Probablemente ni con la mejor voluntad del mundo podría equipararse en importancia a la estética con otras ramas de la filosofía, como la filosofía del lenguaje, la teoría del conocimiento o la metafísica, y ello por una sencilla razón: muchas de sus cuestiones se dirimen precisamente en esas otras áreas, en tanto que la inversa ciertamente no vale. Ningún problema de filosofía de la mente requiere, para su tratamiento, una previa solución de algún tópico de estética. Un caso que ejemplifica a la perfección lo que quiero decir es el de la obra de arte. Antes de abordar el tema propiamente dicho, sin embargo, será conveniente despejar un virtual malentendido y observar que la expresión 'obra de arte' es ambigua, ya que puede ser empleada como una expresión descriptiva y como una expresión evaluativa. Decir de algo que es una "obra de arte" en el segundo sentido es alabarlo, decir que es una obra que cumple plenamente con todos los requisitos propios de la clase de obras artísticas a la que pertenece, es decir, que se trata de un trabajo novedoso, innovador, original, etc. No es éste el sentido que a mí me interesa. Lo que a nosotros nos incumbe examinar es más bien la naturaleza de las obras creadas por los artistas en general, independientemente de si son espléndidas o no. Es la naturaleza de la obra de arte entendida como el producto del artista (pintor, músico, escultor, poeta, etc.) lo que nos interesa dilucidar. En otras palabras, estamos planteando un asunto de ontología, no uno de crítica artística.

Es evidente que así entendida, la obra de arte plantea incontables enigmas filosóficos, pero lo que por el momento nos

interesa enfatizar es que éstos pertenecen a áreas como, *e.g.*, la metafísica. Por ejemplo, un problema abierto en relación con la obra de arte es la determinación de la clase de objeto que ésta sea. Prácticamente cualquier respuesta que se ofrezca tendrá implicaciones problemáticas. ¿Cómo identificamos a las obras de arte, cómo las distinguimos de otros objetos? Intuitivamente tendemos a decir que la obra de arte es un objeto que posee propiedades especiales, cuyo modo de aprehensión seguramente será algo difícil de explicar y justificar. Decimos que las obras de arte son objetos, pero ¿son acaso objetos materiales? Hay casos, como el de la escultura, en los que una respuesta así parece plausible, pero ciertamente hay multitud de creaciones artísticas, como las obras musicales o las creaciones poéticas, que no admiten semejante respuesta. Esto sugiere, por otra parte, que no hay en relación con las obras de arte ni siquiera un criterio unificado de detección e identificación, un enfoque general de caracterización válido para todas las artes. En este sentido, tal vez podría sostenerse que en este punto la ética se encuentra en etapas muy superiores de desarrollo a las de la estética.

Hay una perspectiva, sin embargo, desde la cual puede verse a la estética como una rama de la filosofía mucho más interesante que otras en las que hallamos más tecnicismos, tesis más sofisticadas, enfoques más pulidos, planteamientos más novedosos. Me refiero no simplemente al hecho de que la estética es un terreno relativamente virgen donde se puede especular con relativa libertad, sino más bien al hecho de que se trata de un área donde se pueden poner a prueba ("testar") posiciones filosóficas generales. Uno de los objetivos de este ensayo es precisamente hacer ver que ciertos aparatos conceptuales tradicionales y ciertas tesis filosóficas aparentemente bien establecidas sencillamente no permiten resolver el fundamental problema de la determinación de la naturaleza de una obra de arte. El tratamiento de este tema me llevará a examinar lo que a primera vista son nuestras categorías ontológicas básicas y, en verdad, a cuestionar su validez y su utilidad. Eso es lo que pasaremos ahora a hacer.

II

Deseo empezar este trabajo cuestionando dos posiciones filosóficas fundamentales (¿exhaustivas?) en relación con la naturaleza de la obra de arte, a las que podemos etiquetar como 'materialismo' y 'mentalismo'. Sostengo que ni aisladamente ni consideradas en conjunto se puede con dichas opciones dar cuenta cabalmente de lo que es una obra de arte. Intentemos poner esto en claro.

Consideremos en primer lugar la posición materialista. La idea fundamental subyacente es que lo único que hay en el todo del espacio-tiempo es materia (en sus diversas formas) y que, por lo tanto, las obras de arte no pueden ser otra cosa que objetos materiales. Después de todo, podría argumentarse, en el mundo no puede haber más de lo que hay. El problema, claro está, es que la propuesta de ver en las obras de arte meros objetos materiales está plagada de dificultades, por lo que no se llega muy lejos con ella. Veamos rápidamente algunos de los problemas a los que esta tesis de inmediato da lugar.

En primer lugar, hay que señalar que la identificación materialista es imposible para ciertas clases de creaciones artísticas. Una escultura podría eventualmente llegar a ser vista como un objeto material, pero eso ciertamente no podría suceder con una obra musical o con un poema. ¿Con qué clase de objeto *material* podría identificarse, *e.g.*, *Eine Kleine Nacht Musik* o *Sonatina*? Consideremos primero la obra de Mozart. Si meramente se tratara de un objeto material ¿cuál podría ser dicho objeto? ¿La partitura que Mozart mismo escribió? Pero si así fuera, entonces cuando en nuestros días escuchamos esa creación musical ¿no escuchamos la obra de arte en cuestión, sino otra cosa? Por otra parte, supongamos que eso que en la actualidad escuchamos *es* la obra de arte. En ese caso ¿con qué clase de objeto material nos las estamos viendo? Podría afirmarse que la obra es una secuencia particular de sonidos. Pero ¿sería congruente un materialista que sostuviera que una secuencia de sonidos es una entidad material o más bien estaría aquí estirando excesivamente el significado de los términos? Por otra parte, no estará de más indicar que, incluso si se admite que una secuencia de sonidos es un objeto material en la medida

en que se trata de un conjunto de ondas acústicas y que de éstas la física puede ocuparse, de todos modos un conjunto de ondas acústicas y una obra de arte no son lo mismo, no son equivalentes. Obviamente, los mismos razonamientos valen, *mutatis mutandis*, para el poema de Rubén Darío: no hay forma de reducir el *status* de su poema al del texto que él mismo escribió (si es que lo escribió y no, por ejemplo, lo dictó o lo grabó). De manera que, en un primer acercamiento, es difícil entender cómo una obra de arte podría ser vista exclusivamente como un objeto material.

En segundo lugar, salta a la vista que, suponiendo *per impossibile* que una obra musical o un poema también fueran objetos materiales, nos vamos a ver en serios aprietos al intentar identificar el objeto en cuestión. ¿En qué consiste, desde un punto de vista materialista, la identidad de una obra de arte? Recordemos a este respecto el famoso, certero y muy útil *dictum* de Quine, "No hay entidad sin identidad". Quine utilizó su criterio para luchar en contra de la reificación de proposiciones y demás "entidades abstractas" indeseables. Naturalmente, los criterios de identidad son indispensables para permitir distinguir a un objeto de otro y para volver a reconocerlo cuando lo requiramos. Apliquemos ahora esto a la obra musical mencionada más arriba y supongamos (asumiendo algo que quizá la física contemporánea no avale, pero de modo que nuestro experimento de fantasía pueda llevarse a cabo) que "simultáneamente" un habitante de cada país se pone a escuchar la pieza de Mozart. ¿Vamos a decir entonces que uno y el mismo objeto material está diseminado en más de cien lugares al mismo tiempo? Si esa fuera la posición que se quisiera defender, habría que inferir que el objeto en cuestión dejó de ser un objeto particular para convertirse en un universal. Pero ¿puede acaso entenderse (y creerse) la afirmación de que lo que los artistas crean son "universales"? ¿Qué queda aquí de la unicidad de la obra de arte? Por otra parte ¿cómo podrían determinar los escuchas si efectivamente están disfrutando del *mismo* objeto (de la misma obra de arte) o no? Independientemente de ello, vale la pena notar que la idea de que el objeto musical es un objeto universal dista mucho de ser una posición compatible con el materialismo, puesto que un universal inevitablemente es una

entidad abstracta y, por ende, no material. En verdad, la idea de un objeto universal es una idea que nos hunde de inmediato en los más insolubles misterios del platonismo, puesto que si uno y el mismo objeto está en cien lugares al mismo tiempo ¿cómo se relacionan la creación original y sus instanciaciones? ¿Por participación? ¿Por imitación? Desde luego, de embrollos como éstos no hay salida.

Por otra parte, la posición materialista es una posición reduccionista y en esa medida inaceptable. El reduccionismo en cuestión puede fácilmente apreciarse cuando consideramos las clases de predicados que están involucradas al hablar de obras de arte y de objetos materiales. Es evidente que las clases de atributos son en cada caso distintas. Por ejemplo, un cuadro tiene tales o cuales dimensiones, en su lienzo se encuentran diseminados tales y cuales colores, tiene un determinado peso, etc. Pero es claro que nada de esto es lo que predicamos de un cuadro *qua* obra de arte. La lectura de un poema dura *x* minutos, pero el poema mismo no tiene duración. Al examinar un cuadro considerado no meramente como objeto material hablamos de complejas relaciones espaciales (y la profundidad es una particularmente importante, claramente ausente en el caso del objeto material, que carece de ella), de movimiento (en contraposición a lo que decimos del cuadro, que es estático), de la atmósfera que lo envuelve, de los sentimientos que inspira, etc. En otras palabras, los predicados del cuadro en cuanto obra de arte son diferentes e irreducibles a los del cuadro en cuanto objeto material. La posición materialista, por lo tanto, debe ser errada.

Se puede, claro está, esgrimir muchos otros argumentos en contra del materialismo, pero con lo que hemos dicho nos basta para sentirnos seguros en nuestro rechazo de dicha posición. La obra de arte no es un mero objeto material más. En verdad, es intuitivamente obvio que algo tiene que estar profundamente mal en el enfoque materialista. En resumidas cuentas, crear un objeto de arte no puede ser meramente crear un objeto material. Una obra de arte es un objeto con un valor en sí mismo, en tanto que los objetos materiales tienen valor porque sirven para algo, para otros fines. Pero además están involucradas en relación con la obra de arte cuestiones de apreciación,

educación sensorial, comprensión de temas, etc., que hacen que la identificación con el objeto material sea sencillamente imposible. Por último, no estará de más señalar que por muy bello o espectacular que sea un paisaje o un animal, nunca diremos de ellos (salvo metafóricamente) que son "obras de arte". Está ausente en ellos, por ejemplo, el importante factor del trabajo humano. Sobre esto regresaremos más adelante. Por ahora, lo que procede hacer es, una vez descartada la postura materialista, examinar breve pero críticamente la posición alternativa a la posición materialista, esto es, la posición mentalista.

Si la posición materialista se funda en la "intuición" (errónea, por lo que vemos) de que el mundo no contiene nada no material, la mentalista se apoya en el hecho de que una obra artística es ante todo una cosa, un objeto disfrutable. Desde esta perspectiva, lo que convierte a algo en una obra de arte es su capacidad de generar en nosotros ciertos "estados mentales" especiales. Algo pasa por obra de arte en la medida en que es susceptible de promover los estados en cuestión. En esta concepción, las obras de arte no se identifican con los "objetos materiales" manipulados por los artistas (pinturas, notas, materiales de diversa índole como mármol, letras, acrílico, telas, etc.). Los objetos creados por los artistas son meros canales de acceso para las auténticas obras de arte. Éstas no son, por lo tanto, objetos espacio-temporales. Desde esta perspectiva, las obras de arte son ante todo objetos de la imaginación.

Es claro que la idea de "objeto imaginario", aunque ciertamente puede ser de aplicación sensata, también se presta muy fácilmente a la mitologización filosófica. Muy pronto nos vemos llevados a hablar de un extraño dominio del ser, poblado por las entidades más raras que podamos "imaginar". En relación con esta clase rara de supuestas entidades surgen de inmediato los mismos problemas de identificación planteados más arriba, porque ¿cómo diferenciamos a un objeto imaginario de otro? ¿Hay siquiera en potencia criterios genuinos para identificarlos? Me parece que si desea hablarse de "objetos imaginarios", lo primero que hay que aclarar es de quién es la imaginación en cuestión, puesto que difícilmente podría querer hablarse de objetos imaginarios deambulantes que no son de nadie. Pero si

esto es así y si en efecto los objetos imaginarios son siempre los objetos "de" imaginaciones "concretas", esto es, individuales, nos vemos de inmediato arrollados por un sinnúmero de complicaciones suplementarias. La primera consecuencia desastrosa de la caracterización de la obra de arte como objeto imaginario es simplemente que se desprovee a la obra de arte de un rasgo esencial, a saber, su carácter público. En efecto, la obra de arte en esta concepción no puede ser contemplada más que por un sujeto, a saber, el que la imagina, puesto que es evidente (supongo) que la expresión 'yo puedo contemplar tu objeto imaginario' carece de sentido. Así, el mentalismo inevitablemente culmina en lo que podríamos llamar la 'privatización de la obra de arte', lo cual automáticamente genera dificultades insolubles, porque ¿cómo podría siquiera en principio determinarse si el objeto imaginario de una persona es el mismo que el de otra? ¿Cómo podría verificarse que cuando dos personas hablan de una obra de arte están hablando de lo mismo? Pero, peor aún: el discurso acerca de objetos imaginarios induce a pensar que esos objetos existen (o "tienen ser") independientemente de cualesquiera otros, de la clase que sean. Si ya son objetos, deben tener una identidad propia. Pero ¿cómo podría haber objetos imaginarios si no hubiera objetos materiales como cuadros o estatuas? Aquí se produce el fenómeno inverso que en el caso anterior: en lugar de una posición reduccionista, se cae en una explosión metastásica de seres. En verdad, lo que denominé 'mentalismo' constituye una mitologización excesiva y es a final de cuentas una posición ininteligible y carente de poder explicativo.

Los dos puntos de vista mencionados (materialismo y mentalismo) contienen multitud de problemas internos que bastan para poner en duda su valor explicativo. Explicar algo por medio de la postulación de misterios no es explicar nada. Sin embargo, pienso que de alguna manera los problemas internos pueden gestarse porque la problemática misma está formulada mediante categorías ontológicas que no permiten ni bloquear las dificultades ni que se desarrollen planteamientos realmente alternativos. Por ello en este trabajo, más que adentrarme en la crítica detallada de cada una de las posiciones consideradas, lo que me propongo hacer es examinar críticamente las

categorías ontológicas subyacentes mismas. Eso es lo que ahora pasaré a hacer.

III

La crítica ontológica que me propongo esbozar en este ensayo no es, por así decirlo, cualitativa sino más bien cuantitativa. Deseo sostener que muchos de los problemas que surgen en relación con la caracterización de las obras de arte se deben a que en general se manejan demasiado pocas categorías; concretamente dos: materia y mente o, alternativamente, lo material y lo mental. En mi opinión, los problemas hacen sentir que se requiere por lo menos una nueva categoría ontológica, que aunque conectada de diverso modo con las otras obviamente habrá de ser irreducible ellas y sin la cual se vuelve prácticamente imposible dar cuenta de multitud de fenómenos, situaciones, objetos, etc. Tengo en mente la categoría de *cultura* (y sus derivados, como "lo cultural"). Me propongo argumentar en favor de la idea de que lo cultural no es explicable ni en términos puramente materiales ni en términos puramente mentales ni en términos de una combinación de lo material y lo mental. Mi tesis aquí es que los objetos de arte (obras de arte) son, ante todo, *objetos culturales* y, por consiguiente, no son ni meras entidades materiales ni objetos puramente mentales. Lo que ahora hay que hacer es explicitar el contenido de dicha tesis, esto es, sus virtudes explicativas e implicaciones.

La primera pregunta que debemos plantearnos es, me parece, la siguiente: ¿qué es ser un "objeto cultural", es decir, cómo se caracterizan los objetos de esa clase? Quiero enfatizar que sostengo que "cultural" no es una categoría ontológica redundante, puesto que ni lo material ni lo mental pueden servir para caracterizarlo. Tenemos, por lo tanto, que disponer de mecanismos propios de identificación para lo cultural y sostengo que el criterio primordial de identidad de un objeto cultural es simplemente su *funcionalidad*. O sea, un objeto cultural queda caracterizado por su funcionalidad social, esto es, por el modo como se inserta en la vida social, por el papel que desempeña en un mundo conformado por reglas de muy variada índole: de producción, apreciación, intercambio, consumo, etc. Un objeto de arte es producido de cierta manera y *para*

algo, *viz.*, para su consumo; tautológicamente: la función esencial de los objetos culturales es satisfacer ciertas necesidades, a saber, las culturales, las cuales, huelga decirlo, son de carácter social, no individual. En otras palabras, los objetos culturales son objetos cargados de teleología, objetos definidos por sus *fines*, cosa que de ninguna manera podríamos decir ni de los objetos materiales ni de los mentales. Los fines no son, obviamente, ni "naturales" ni "extramundanos" ni "internos" al sujeto, sino que quedaron establecidos socialmente, por los sistemas de prácticas de toda una comunidad. La comprensión y apreciación de una obra de arte, por lo tanto, es la aprehensión de la teleología social de la que está cargada el objeto cultural.

Desde esta nueva perspectiva ontológica, se vuelve relativamente fácil explicar todos los rasgos que normalmente se le adscriben a las obras de arte. Por ejemplo, se dice de ellas que son atemporales, lo cual es comprensible puesto que hay traslapes, conexiones y herencias culturales, lo cual hace que las obras de arte sean asimilables; se afirma también, sin embargo, que están históricamente condicionadas, lo cual es obvio puesto que las culturas tienen (con la vaguedad que esta clase de hechos requiere) marcos espacio-temporales de realización; las obras de arte son objetos físicos *creados por el hombre* para ser *apreciados*, por lo que pueden o no *gustar*. De hecho, ése es el sino típico de los objetos culturales: no son de hecho consumidos por absolutamente todos quienes en principio podrían disfrutarlos; no todos tienen acceso a ellos y no todos gustan. Asimismo, es innegable que las obras de arte son creaciones individuales, pero dicha creación se inscribe en el marco de tradiciones y escuelas, que son instituciones previamente existentes; y así sucesivamente. Las ventajas de este nuevo enfoque "ontológico" son, pues, claras e incuestionables. Todo esto requiere, empero, ciertas aclaraciones suplementarias. En particular, debemos tratar de esclarecer las relaciones que se dan entre los objetos culturales, por una parte, y los materiales y los mentales, por la otra. No obstante, antes trataré de describir rápidamente el impacto para la ontología de la nueva visión del lenguaje propuesta por Wittgenstein.

IV

Algo que debe quedar completamente claro es que las fáciles dicotomías tradicionales, como la de <mente/materia>, primero, permiten la gestación de dificultades y, segundo, no permiten su resolución. Ahora bien, deseo sugerir, y éste es el punto importante, que los planteamientos ontológicos tradicionales están vinculados a enfoques formales del lenguaje y a las categorías de las gramáticas superficiales, y dependen de ellos. Así, se puede hablar de "*types*" y de "*tokens*", de "universales" y de "particulares", precisamente porque se disponía previamente de la distinción "argumento/función" o de la dicotomía "sujeto/predicado". Nada más fácil, por consiguiente, que trazar una nueva clasificación, sumamente general, y dividir todos nuestros predicados de manera que terminemos hablando de propiedades materiales y de cualidades mentales. Clasificaciones así son fáciles de trazar y útiles desde diversos puntos de vista, pero haríamos mal en tomarlas como últimas y definitivas. La prueba de ello es que no permiten dar cuenta de manera satisfactoria de, por ejemplo, los objetos de arte. Pero si esta conexión entre enfoques formales del lenguaje y ontología es real, se sigue que los problemas de ontología sólo podrán resolverse mediante una radical reforma en el área de la filosofía del lenguaje. En otras palabras, lo que se requiere para resolver, *inter alia*, el problema de la naturaleza de la obra de arte es una nueva concepción del lenguaje. Esto es precisamente lo que Wittgenstein proporciona.

La verdad es que la medicina wittgensteiniana es tan radical que acaba tanto con la enfermedad como con el paciente. Como todos sabemos, la propuesta de Wittgenstein se centra en la noción de juego de lenguaje. Esta noción, sin embargo, no pertenece a la gramática superficial ni es asimilable por ella. Es una noción que, siguiendo una sugerencia de G.H. von Wright, llamaré '*praxiológica*'. En la concepción praxiológica del lenguaje, uso de signos y acciones quedan internamente conectados y es de su esencial conexión que brota el significado. Ahora bien, lo interesante de esta nueva concepción es que en ella ciertos problemas filosóficos clásicos simplemente ya no se plantean. La contrapartida de los juegos de lenguaje

son *lo* que Wittgenstein denominó las 'formas de vida'. Juegos de lenguaje y formas de vida son dos caras de una misma moneda. Es por eso que podríamos decir de las palabras que su ser significativas es su ser empleadas. Cada juego de lenguaje presupone o implica su respectiva forma de vida. Por consiguiente, al convertirse en un usuario del juego de lenguaje el hablante aprende a participar o a tomar parte en una cierta forma de vida. Pero entonces es claro que el hablante opera desde el inicio *qua* hablante en un universo de objetos que son los propios de ese juego de lenguaje y esa forma de vida. Una vez más, Quine tiene una afortunada fórmula para poner de relieve este rasgo lógico de nuestro lenguaje: "Ser", dijo, "es ser el valor de una variable". Este *dictum* tiene que ser aplicado no sólo a los sectores más formalizados de los lenguajes científicos, sino a todo sector del lenguaje en el que nos empleemos. Por ejemplo, si una persona está resolviendo ecuaciones de segundo orden, presupone números naturales positivos y negativos, operaciones como la de extracción de raíz cuadrada, etc. Ésa es, por así decirlo, su "ontología". Si hablamos de circos, en los que hay animales, payasos, etc., hay un universo de objetos, animales y personas que estamos presuponiendo para que nuestras aseveraciones sobre los circos puedan ser significativas. Y así indefinidamente. Pero, si no me equivoco, este cambio de óptica respecto al lenguaje tiene implicaciones nada desdeñables para la ontología y, como una consecuencia de ello, para la caracterización de las obras de arte.

La gran consecuencia para la filosofía convencional es ni más ni menos que el nuevo enfoque wittgensteiniano cancela o suprime la ontología tradicional, y por ende sus "problemas". La ontología ha sido entendida en la tradición como la rama de la filosofía que se ocupa del ser en general, de lo que existe o hay, de las clases de cosas que pueblan el mundo, de su constitución última. Siempre se ha pensado que las grandes categorías, como "materia" y "mente", debían bastar para dar cuenta de la realidad, pero también siempre se ha visto que ello no es así. Los números, por ejemplo, no son ni materiales ni mentales y los objetos de arte no son entidades ni abstractas ni mentales ni materiales; los seres vivos no son meramente físicos y los de la imaginación quizá ni siquiera sean objetos. Todo

esto hace ver que lo que antes se conocía como 'ontología' en realidad respondía a una visión simplista y las más de las veces reduccionista de unas entidades a otras o de ciertas clases de entidades a otras. Lo que tenemos que entender es que lo que hay son las formas de vida y preguntas sensatas e insensatas en el interior de éstas. A este respecto, habría que cederle la palabra a Rudolf Carnap, quien, mejor que nadie, proporcionó una explicación detallada y exhibió los mecanismos para deslindar unas de otras.[1] Como se recordará, Carnap impecablemente distinguió entre "preguntas internas" y "preguntas externas" y descartó a las segundas como meramente metafísicas y, por lo tanto, asignificativas. Nosotros podemos parafrasear su planteamiento, estrictamente formal, y afirmar que lo que tiene sentido preguntar es siempre una pregunta que se formula en el interior de una forma de vida dada.

Teniendo en mente la posición que acabamos de esbozar, podemos ahora sí enfrentar el problema de la naturaleza de la obra de arte.

V

Si estamos en lo correcto en lo que hemos dicho, es evidente que la pregunta por lo que son las obras de arte no puede plantearse en el aire, de manera totalmente descontextualizada. La pregunta por la obra de arte es factible porque *hay* prácticas artísticas, siendo éstas de lo más variado. La danza, la poesía, la pintura, etc., producen sus propios objetos, objetos artísticos que, si son de gran calidad, es decir, si cumplen con los criterios de excelencia que los especialistas imponen, se convierten en obras de arte en el segundo de los sentidos mencionados al principio. Lo que a nosotros nos corresponde hacer no es calificar obras artísticas para determinar si son verdaderas "obras de arte", en el sentido de creaciones magníficas, sino más bien configurar, por así decirlo, nuestro concepto de objeto artístico. Por lo pronto, creo que podemos destacar los siguientes rasgos:

---

[1] Véase su clásico "Empiricism, Semantics, and Ontology", en *Meaning and Necessity*, pp. 205-221. Para un examen más detallado de las conexiones que hay entre el *Tractatus Logico-Philosophicus* y el ensayo de Carnap, véase mi artículo "La intolerancia semántica de Rudolf Carnap".

a) El concepto de obra de arte es, en un sentido más bien obvio, un concepto derivado: depende de la referencia de la palabra 'arte', es decir, de a qué disciplinas estamos dispuestos a calificar de 'artísticas'. Esto, sin embargo, no es teóricamente problemático: hay casos paradigmáticos de aplicación de la palabra y es a esos casos a los que nos ceñiremos aquí. Así, artes son por lo menos la danza, la escultura, la literatura (poesía y prosa), la música, la arquitectura, la pintura, el teatro y el cine. Si hay o no otras disciplinas que ameriten ser incluidas dentro del grupo de las artes es irrelevante para nuestros objetivos. Lo que en cambio no es irrelevante y es bastante importante es el hecho de que lo que llamemos 'obra de arte' cambiará de arte en arte. O sea, lo más absurdo que puede haber es tratar de buscar *una* definición de 'obra de arte' que abarque todas las creaciones de todas las artes. Eso es imposible, puesto que los criterios de creación artística son distintos en cada caso. El objeto artístico de, *e.g.*, la danza es completamente diferente del de la pintura. Por consiguiente, podemos inferir que lo que pase por objeto artístico será algo determinado por cánones internos a cada arte particular. Dicho de otro modo, 'obra artística' u 'obra de arte' tiene significados diferentes según el arte de que se trate. Cualquier propuesta de definición que se hiciera tendría que ser sumamente abstracta, formal y, en última instancia, resultaría inservible.

b) Otro grave error que podría cometerse sería el de pensar que la identidad de una obra de arte se determina al modo como se determina la identidad de un objeto físico. Consideremos, por ejemplo, uno de los conciertos (el número 2) de Brandenburgo. A estas alturas ya debe estar claro por qué ni el fisicalista ni el mentalista están en posición de explicar cuál es el objeto artístico. El primero tendrá que identificarlo con la primera partitura escrita por Bach, con la partitura original. Pero es obvio que el objeto cultural *Concierto número 2 de Brandenburgo* no puede ser eso, puesto que yo estoy en este momento disfrutando de él y no tengo ni la más remota idea de qué pasó con la partitura de su compositor. Además, es probable que la partitura original ya esté destruida, pero eso no significa que el objeto artístico en cuestión también lo esté. De hecho, la ex-

presión 'destrucción del objeto artístico mismo', por lo menos en relación con algunas artes, no parece tener mayor sentido. Por su parte, el mentalista tendrá que identificar la obra de arte con un fantástico objeto imaginario, el cual además supuestamente mantiene alguna incomprensible conexión causal con la música que estoy en este momento escuchando. Desde nuestro punto de vista, el objeto *Concierto número 2 de Brandenburgo* es eso que se puede disfrutar leyendo una partitura, escuchando un disco, asistiendo a una sala de conciertos, etc. *Ese* objeto puede simultáneamente estar en China, en la Patagonia y en México, porque precisamente ése es un rasgo de los objetos culturales: son diseñados para su diseminación. Un objeto cultural es esencialmente un objeto de potencial consumo masivo. Se le identifica no por los objetos físicos en los que esté plasmado, sino por el hecho de que es *reconocido* como tal por quienes participan en la actividad artística correspondiente (en este caso, la música). Un objeto artístico es clasificado de cierto modo, disfrutado de cierta manera, genera ciertas expectativas, etc. Nadie, por ejemplo, buscaría el *Concierto número 2 de Brandenburgo* entre las obras de Mozart, no digamos entre las de Picasso. Y es muy importante notar que el carácter único de un objeto artístico, como a menudo pasa con cuadros y esculturas, no implica que la obra de arte se identifique con el único objeto material que, por así decirlo, la porta. Así como una danza no es una mera contorsión corpórea, la obra de arte pictórica no es el mero lienzo y los colores diseminados sobre él, ni una escultura el bronce o el mármol del que esté hecha. En otras palabras, la unicidad de una obra de arte no sirve para establecer la tesis materialista. El objeto físico es el material de lo artístico, no lo artístico mismo. Que en la actualidad, dada la tecnología de la que disponemos, sea más fácil reproducir una obra musical que una pictórica no es un argumento en favor del materialismo. De hecho, mucha gente tiene en su casa reproducciones (muy caras en ocasiones) de "Cristos", cuadros, estatuillas, etc., tan valiosas a menudo como los originales. Por último, deseo enfatizar que no está implicado en lo que yo sostengo que para identificar el objeto artístico de que se trate se tenga que ser, *e.g.*, un músico o un pintor profesional. Lo único que se requiere es escuchar música, leer los títulos de las obras

en las portadas de los discos, tener una idea de qué clase de música se trata, en qué corriente pictórica se inscribe un determinado cuadro, etc. En otras palabras, se tiene que participar en la forma de vida musical y ésta es de lo más elástico.

c) La relación entre los objetos culturales y los materiales es compleja. Es claro que hay un sentido en el que los objetos artísticos no pueden existir al margen o con total independencia de los objetos materiales, pero también lo es el que una vez creados en muchas artes por lo menos se vuelven independientes de los objetos materiales relevantes. Por ejemplo, es obvio que no puede haber danza sin cuerpos, pero el objeto artístico que se disfruta no es el de un mero cuerpo haciendo contorsiones, movimientos físicos asignificativos, sino un objeto nuevo, regido por un nuevo sistema de reglas de interpretación y apreciación. Considérese, por ejemplo, la poesía. Se requirieron para su creación objetos "materiales" (tinta, papel, computadora, etc.) para escribir una serie de líneas, ordenadas de determinada manera. Empero, una vez creado el objeto artístico "poema", éste se vuelve independiente de los objetos materiales en cuestión. El objeto de arte puede ser reproducido, memorizado, etc., y sigue siendo el mismo. La destrucción de los medios para escribir lo deja intacto una vez creado. Esto, sin embargo, no pasa con, por ejemplo, pinturas y esculturas: destruir un lienzo o destruir un busto puede significar la destrucción de la obra misma. Por eso las pinturas y las esculturas no se reproducen como los poemas o las danzas. La diferencia está en que si bien el lienzo mismo no es el objeto artístico, el objeto de arte cobra vida *en* él y es *eso* lo que induce a confundirlos. Pero es tan erróneo pretender reducir el objeto de arte al objeto material como intentar identificarlo con un fantástico objeto imaginario que al final de cuentas no sirve para explicar absolutamente nada. Podemos entonces concluir que de manera general las relaciones entre obras de arte y objetos materiales son como sigue: sin objetos materiales no puede haber objetos artísticos, pero una vez creados los objetos artísticos son lógicamente independientes de los objetos materiales.

d) Veamos ahora cómo se relacionan lo artístico y "lo mental". Aquí el asunto es un poco más enredado. Cuando hablo de "lo mental" aludo a requerimientos estéticos (gustos, preferencias, admiración, deleite, repulsión, etc.). Éstos, hay que decirlo, son individuales, es decir, cada persona en particular los manifiesta, pero no son de orden fisiológico sino de carácter social ("cultural"). La producción y el consumo de obras artísticas es, si se quiere, privado, en el sentido de que cada quien las disfruta en función de sus recursos estéticos (conocimientos, técnicas, etc.), pero eso no altera en lo más mínimo el carácter social de la obra misma. Lo único privado en relación con el disfrute de las obras de arte es la vía de acceso a ellas. Esto explica por qué una determinada obra le puede gustar a alguien y disgustar a otra persona. La obra de arte es una creación abierta, en el sentido de que es, dentro de ciertos márgenes, sistemáticamente interpretable. Los límites de las interpretaciones posibles están dados por criterios internos del arte en cuestión y emanan básicamente de su historia y evolución. Es por eso que se pueden ofrecer razonamientos en relación con la apreciación de obras de arte y que la discusión objetiva es factible. Una de las ventajas de nuestra perspectiva es precisamente que de acuerdo con ella las obras artísticas no son "creaciones de la mente", en el sentido de que cada quien elabora a partir de un objeto dado su propia obra de arte, y que la cuestión de la apreciación en arte no se reduce a un "me gusta" o a un "qué bonito".

VI

Tratando de no ser dogmático, pienso que el enfoque (¿wittgensteiniano?) que he tratado de aplicar en este trabajo tiene ventajas considerables sobre los tratamientos tradicionales alternativos. Hace ver, en primer lugar, que un problema importante de estética, como lo es la caracterización de la obra de arte, tenía sus raíces en otra rama de la filosofía, a saber, la ontología, y muestra al mismo tiempo que las posiciones ontológicas tradicionales lo único que hacen es crear un problema e impedir que se resuelva. Desde mi perspectiva, por consiguiente, lo importante es disolver el enredo que está en la raíz de la problemática en cuestión y puede entonces verse que, una vez

hechas las aclaraciones pertinentes, el problema original ya no se plantea. Antes de terminar, sin embargo, quisiera considerar brevemente una potencial objeción a lo que he estado diciendo que merece ser examinada con cuidado.

El problema es el siguiente: se puede objetar que estoy infructuosamente tratando de zafarme de compromisos ontológicos y metafísicos e inevitablemente caigo en ellos. En efecto, podría argumentarse que lo que estoy diciendo es que las propiedades artísticas son propiedades supervenientes de los objetos materiales, por lo que lejos de evadir propiedades abstractas lo único que he logrado es hacerlas proliferar. Si esta objeción es válida, estaríamos en verdad siendo más metafísicos que los metafísicos tradicionales.

Pienso, sin embargo, que la objeción brota simplemente de una forma de hablar. No hay ningún reparo que hacer al achacársenos la creencia en propiedades si todo lo que se quiere decir es que tenemos que emplear predicados y relaciones. El punto es que las obligaciones gramaticales por sí solas no acarrean lógicamente compromisos metafísicos. En este caso es la forma filosófica, típicamente mitologizante, de hablar lo que nos desconcierta. No obstante, hay un punto interesante e importante involucrado en la objeción en cuestión y es el siguiente: es cierto que con las actividades artísticas se crean nuevas propiedades (nuevos predicados) por el simple hecho de que es el trabajo humano lo que crea el valor, es con él que se introduce el valor en lo que de otro modo serían objetos puramente físicos. A este respecto, me adhiero totalmente a lo que se dice en el *Tractatus*: "En el mundo todo es como es y sucede como sucede; *en* él no hay ningún valor –y si lo hubiera no tendría ningún valor."[2] Es sólo con el sujeto socializado, lingüístico y actuante que el valor (lo valioso) hace su aparición en el mundo. Y si a este *factum* se le quiere imponer una interpretación "metafísica" en la que se alude a extrañas propiedades supervenientes, no tengo ninguna objeción que hacer, siempre y cuando se tenga presente qué es lo que nosotros quisimos decir.[3]

---

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41 (a).

[3] En relación con estos debates de ontología, recomiendo la lectura de los capítulos sobre Quine y las *Investigaciones filosóficas*, correspondientes al

BIBLIOGRAFÍA

Carnap, R., "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1975.

Tomasini, A., *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*, Interlínea, México, 1995.

——, "La intolerancia semántica de Rudolf Carnap", *Cuadernos de Filosofía*, vol. 23, no. 37, 1992, pp. 29–43.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1975. [Versión en castellano: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Enrique Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973.]

capítulo "Referencia y ontología" (parte III) de mi libro *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*.

BORGES Y LAS INTENCIONES AUTORALES

JAMES HAMILTON

En el primer tercio de este ensayo presento un breve informe de los usos del relato "Pierre Menard, Autor del *Quijote*" de J.L. Borges[1] en las discusiones analíticas de la ontología de las obras de arte. En las secciones intermedias del ensayo articulo una cuestión que se suele pasar por alto en el debate acerca de qué es lo que ese relato demuestra ontológicamente. Las secciones finales nos conducirán a clarificar y resolver aquella cuestión ignorada. Con esto espero ofrecer una nueva reflexión sobre el relato de Borges que resulte útil para la filosofía analítica de la literatura.

1. *Usos estándar del relato de Borges en la ontología del arte*

Hasta donde sé, la historia de Pierre Menard fue usada por primera vez en las discusiones sobre la ontología del arte en 1971, en un ensayo de Anthony Savile,[2] quien emplea una explicación del relato para oponerse a la idea de Nelson Goodman de que la identidad notacional o sintáctica de un texto es, por sí sola, suficiente para establecer la identidad de una obra literaria. Resulta clave para la explicación de Savile la afirmación de que Menard ha compuesto una historia con un significado diferente del que tiene la historia compuesta por Cervantes y que,

---

[1] Jorge Luis Borges, *Ficciones*, pp. 41-55.

[2] Anthony Savile, "Nelson Goodman's *Languages of Art: A Study*". Sé de dos citas anteriores de este relato en la literatura filosófica. En 1968, Eddy Zemach analizó el relato en conexión con una explicación de las propiedades que son sensibles al tiempo en obras artísticas: "A Stitch in Time". En un artículo de 1970 publicado en *Mind*, Joseph Agassi menciona la historia, pero en un contexto muy diferente, con implicaciones distintas: "Philosophy as Literature: The Case of Borges". Agradezco a Gary Iseminger por señalarme este último hallazgo.

por lo tanto, aunque los textos son notacionalmente idénticos, Menard ha producido una obra literaria diferente.[3]

Un segundo uso del relato se encuentra en el artículo "Artworks and Real Things", de Arthur Danto (1973), quien lo empleó para ayudarse a motivar el problema de lo que sería la piedra angular de su libro posterior, *The Transfiguration of the Commonplace* (1981). El título del libro sugiere los contenidos tanto del artículo como del libro suficientemente bien: en ellos, Danto nos pide considerar cómo puede ser que objetos ordinarios *se conviertan* en obras de arte. Y da una respuesta: que los objetos comunes se transforman en obras de arte, si es que lo hacen, cuando son *transfigurados*; es decir, al ser tomados como si fueran "acerca de algo" o, en otras palabras, al ser interpretados en términos de una teoría del arte.

Por supuesto, la idea misma de que objetos *comunes* puedan *convertirse* en obras de arte, de cualquier manera o por cualquier medio que sea, necesita alguna motivación. No basta que Duchamp exponga un portabotellas en una galería o en un museo, aun colocándole un título. Tampoco bastará que muchos miembros del público del museo, los propietarios de la galería, los amantes del arte y los compradores de arte aclamen el portabotellas como una "obra de arte". Pues, como lo ha hecho notar B.R. Tilghman, "no existe ninguna exigencia fundada en la lógica o en la sensibilidad que nos obligue a hacer lo mismo".[4] Si la filosofía ha de decidir esto –y no estoy seguro de que pueda hacerlo–, lo que se necesita es un argumento o un caso convincente e incontrovertible, algo que apele a la lógica o al análisis de la sensibilidad. Los *ready-mades* de Duchamp no cumplen los requisitos, precisamente porque son los objetos controvertidos sobre los cuales, supuestamente, los argumentos o los casos contundentes a los que recurramos nos ayudarían a decidir.

Danto ofrece un argumento. Razona que si tales objetos pudieran volverse obras de arte, el cambio de estatus no podría darse en virtud de ningún cambio en sus propiedades perceptibles (por la simple razón de que no hay tales cambios.) Más aún, aquello que pueda producir el cambio de estatus debe

[3] Véase Savile, "Nelson Goodman's *Languages of Art: A Study*", pp. 21-22.
[4] B.R. Tilghman, "Danto and the Ontology of Literature", p. 293.

ser algo que esté esencialmente implicado en que *algo* sea una obra de arte. Esto es, Danto razona que la identificación de algo –cuando es una obra de arte–, como la obra de arte que es, no puede ser el resultado de una inferencia a partir de la descripción de sus propiedades perceptibles solamente. Correlativamente, Danto piensa que debe ser posible que existan obras de arte diferentes que sean perceptiblemente indiscernibles entre sí.[5]

Entra en escena la historia de Pierre Menard o algo como ella. Los lectores familiarizados con el relato notarán que, para hacer que el logro de Menard funcione para estos fines, Danto, al igual que Savile antes que él, debe interpretar que Menard compuso una obra literaria nueva, aun cuando sea notacionalmente idéntica a la obra maestra de Cervantes o a algunos de sus pasajes.[6]

David Lewis da un tercer uso al relato.[7] Lewis sostiene que la historia de Borges ilustra que cuando existen "diferentes actos de narración" existen "diferentes ficciones", porque una ficción es "una historia contada por un narrador en una ocasión particular".[8] Como ha observado George Bailey, la fuerza de las afirmaciones de Lewis en cuestiones de ontología del arte dependerá de si interpretamos que la expresión "diferentes ficciones" significa "diferentes obras". Si no es así, entonces el hecho –si es tal– de que Menard haya escrito una ficción diferente de la ficción escrita por Cervantes (en otra ocasión) de ninguna manera cuenta en contra de que haya solamente un (una versión del) *Quijote*. Pero, si "diferentes ficciones" efectivamente significa "diferentes obras", Lewis se enfrenta a la seria dificultad de negar, de modo poco plausible, que las obras literarias tengan múltiplos. Bailey hace notar que Lewis "trata de evitar esto señalando que producir una copia no es un acto de narración [... pero luego, y de manera aún menos plausible], según su definición, las copias no son instancias de ficciones".[9]

[5] Danto, "Artworks and Real Things", pp. 5-6.

[6] *Ibid.*, p. 7.

[7] David Lewis, "Truth in Fiction".

[8] *Ibid.*, p. 39.

[9] George Bailey, "Pierre Menard's *Don Quixote*", p. 349. Le agradezco a

Una vez más, es digno de subrayar que, según se considera, el relato de Borges tiene algún valor para cualesquiera que sean las cuestiones de que se trate, porque se cree que Menard ha producido una obra diferente, o al menos una ficción diferente, de la de Cervantes. Los escuchas familiarizados con la historia pueden pensar que también es digno de hacerse notar que *Borges* escribe que la ambición de Menard era "componer... el *Quijote*".[10] Pero no abundaré en esto por el momento.

Frances Sparshott examina brevemente el contenido del relato y, con la misma brevedad, expresa consternación ante el número de personas que han analizado el relato de Borges "como si él [Borges] estuviese narrando solemnemente algo que realmente pudiera ocurrir".[11] De manera bastante interesante, con tan sólo una excepción, los participantes en el debate consideran el "logro" de Menard francamente posible, su ambición francamente inteligible, y se limitan a buscar una explicación clara respecto de qué clase de logro o de ambición de hecho es. Estas figuras incluyen a Flint Schier y al propio Nelson Goodman. Schier hace poco más que repetir las afirmaciones clave enunciadas originalmente por Savile e implicadas por Danto. Pero lo que sí añade es esto: caracteriza la ambición de Menard, su intención, como aquella de "cre[ar] una *obra* que será la misma, palabra por palabra, que *Don Quijote* de Cervantes". Concluye que "si Menard hubiese tenido éxito en su loca ambición... su obra no *sería Don Quijote* de Cervantes, sino más bien la emanación de un peculiar poeta simbolista de principios del siglo XX".[12] Esta conclusión se ofrece como crítica a Goodman, y sugiere que Menard ha producido, de verdad, no un texto idéntico, sino una nueva obra literaria. Pero la importancia de la contribución de Schier se encuentra en otra parte; pues él es el primero en el debate que trata de articular el contenido de la intención de Menard. Más todavía, a pesar de que Borges caracterizó la intención de Menard como la intención de "componer

Bailey el haberme enviado una copia de este ensayo. Sin él, también habría pasado por alto dos notables "hallazgos" de referencia al relato de Borges, el de Savile y el de Schier.

10 Borges, *Ficciones*, p. 47.
11 Frances Sparshott, *The Theory of the Arts*, p. 179.
12 Flint Schier, *Deeper into Pictures*, p. 28.

el *Quijote mismo*", la caracterización que Schier hace de la ambición de Menard –en cuanto la intención de crear "una obra" que, palabra por palabra, sea idéntica al *Quijote*–, en general ha sido aceptada en la literatura filosófica como la enunciación correcta de lo que Borges quería decir aquí.

La única excepción que conozco a la aceptación general de la caracterización de Schier es Tilghman, quien toma la afirmación de Borges como dada y se pregunta qué podría significar tener la intención de *escribir Don Quijote* de Cervantes al inicio del siglo XX (o en cualquier época, para tal caso). Tilghman se inclina a tratar esto como un sinsentido literalmente, como una de las "bromitas" de Borges. También piensa que hay algo que aprender de la broma, lo cual examinaré brevemente más adelante.[13] Por ahora sólo señalaré que el blanco de Tilghman también está en otra dirección. Su objetivo es mostrar que la broma de Menard de hecho proporciona una evaluación crítica del proyecto ontológico de Danto. "La única justificación –escribe Tilghman– para decir que Borges ha hecho una contribución a la ontología literaria al descubrir que [las cuestiones históricas y críticas relacionadas con la interpretación] son constitutivas de [la identidad de una obra] es la afirmación de que Menard realmente ha escrito una nueva obra." Pero la justificación que Danto ofrece para esta última afirmación son sólo las diferentes relaciones entre Menard y Cervantes y sus dos textos (aun cuando éstos sean notacionalmente idénticos), las relaciones entre los textos y los que serían sus respectivos lugares en la historia literaria si fuesen diferentes obras, y así sucesivamente. De hecho, como Tilghman muestra, la conexión que Danto hace entre constitución e individuación parece descansar en un argumento circular o en ninguno en absoluto, "por venir como un solo paquete".[14]

Goodman y Katherine Elgin reaccionaron a los usos del relato de Borges para criticar el planteamiento general de Goodman en su ontología del arte de 1988, en una defensa breve y algo obvia. El que un solo texto pueda tener más de una interpretación no es, por supuesto, evidencia para afirmar que existe más de una obra literaria a la mano. E incluso si Menard

[13] Tilghman, "Danto and the Ontology of Literature", pp. 296-297.

[14] *Ibid.*, p. 298.

tenía la ambición de crear un texto notacionalmente idéntico al de Cervantes y si tal ambición fuese alcanzable, lo que deberíamos concluir, entonces, es que

> lo que Menard escribió es simplemente otra inscripción del texto [...]. En verdad [...], si un número infinito de monos [...] produ[jeran] una réplica del texto [...], esa réplica [...] sería tan ejemplo de la obra *Don Quijote* como el manuscrito de Cervantes, el manuscrito de Menard y como cada copia del libro que haya sido o sea alguna vez impresa.[15]

El análisis de Goodman y Elgin contribuyó al debate haciendo explícita la utilidad que tiene, para la ontología, mantener separadas la caracterización de las intenciones de Menard y las decisiones acerca de qué es lo que logra Menard, si es que logra algo. En cuanto a qué es lo que él logró, las alternativas en la literatura incluyen el plagio (Tilghman y Bailey), la copia (Michael Wreen,[16] Sparshott y Bailey) y la escritura coincidental de la misma obra (Bailey y Christopher Janaway).[17] La afirmación de que Menard ha escrito efectivamente una nueva obra ha sido defendida ocasionalmente (Gregorie Currie[18] y Janaway). Y el debate ha conducido a dos refinamientos sustanciales de las teorías ontológicas de obras de arte (Bailey y Currie), los cuales –según creo– si bien en alguna medida son divergentes uno de otro, siguen ambos líneas goodmanianas en lo general.

2. *Una cuestión ignorada.*

En esta sección deseo regresar al relato de Borges y dejar en claro por qué pienso que la enunciación que él hace de las intenciones de Menard no es capturada de manera completa ni interesante en la formulación comúnmente aceptada que hemos estado tratando. Usaré esta observación en las siguientes

---

15 Katherine Elgin y Nelson Goodman, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, p. 62.

16 Michael Wreen, "Once Is Not Enough?"

17 Christopher Janaway, "Borges and Danto: A Reply to Michael Wreen".

18 Gregory Currie, *An Ontology of Art*, pp. 120–124.

secciones para motivar el examen de una cuestión muy diferente a partir del relato de Borges.[19]

Nótese cómo Borges plantea el proyecto de Menard:

> [Menard] no quería componer otro *Quijote* –lo cual es fácil–, sino el *Quijote* mismo. Tampoco tenía la intención de transcribirlo; su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran –palabra por palabra y línea por línea– con las de Miguel de Cervantes.[20]

Obsérvese ahora que esta intención tiene dos partes: por supuesto, está la parte acerca del producto de la intención, es decir, debería haber algunas páginas que coincidieran con las de *Don Quijote*; pero está también la parte acerca de *componer* el *Quijote*. Por un lado, ésta no sería una copia, no sería un plagio; pero, por el otro, el texto no coincidiría íntegramente, por accidente, con el *Quijote*. La intención era que el producto fuese el resultado de la actividad que se tenía intención de realizar.

Una sugerencia natural es que esto puede ser analizado como alguna clase de intención compleja, quizá condicional. Pero, ¿cómo sería esto? Antes de intentarlo, deberíamos también preguntar cómo se relacionan las intenciones de Menard con las que involucra la autoría ordinaria. Necesitamos preguntar esto porque debemos reconocer, desde un inicio, que hay *algo* inusual acerca de la intención que Borges atribuye a Menard. En realidad, es tan inusual que deberíamos preguntar si es inteligible.

Tilghman piensa que no lo es. En parte, él sustenta esta apreciación apelando a detalles del relato que apoyan, en general, la idea de que Borges está jugando y que describe a Menard

[19] Éste no es el único nuevo problema interesante que podemos desarrollar reflexionando sobre este relato. En la American Society for Aesthetics Pacific Division, donde presenté una versión anterior de este ensayo, Antony Cascardi comentó que podríamos pensar que lo principal para Borges aquí tiene que ver con el fenómeno de la "demora" tanto en la literatura como en la vida. Existen elementos de la existencia de muchas inquietudes en cada uno de los relatos de Borges. Mis afirmaciones no dependen de que piense haber descubierto el centro exclusivo de la historia de Pierre Menard.

[20] Borges, *Ficciones*, p. 47.

nard como un hombre obsesionado con proyectos enigmáticos. Al considerar las intenciones de Menard como disparatadas, Tilghman llega a sugerir que esto es deliberado por parte de Borges, y que, por lo tanto, debe estar en busca de algo distinto. ¿Qué más hay allí? La posición de Tilghman al respecto es, a grandes rasgos, que este relato nos enseña algunos aspectos familiares, aunque a menudo ignorados, de la contribución que hacen los acontecimientos históricos acerca de una obra de ficción y sus orígenes a nuestra comprensión de la obra.[21] Pero el título de Borges hace referencia a Menard como "autor" no como "lector" del *Quijote*, y pienso que no se trata de un descuido accidental o incidental por parte de Borges. Antes de aceptar la sugerencia de Tilghman sobre aquello que Borges pretende, deberíamos insistir un poco más en la cuestión de cómo entiende Borges la intención autoral.

Entre quienes llegan a examinar este aspecto del relato, Bailey tiende a seguir a Tilghman en el asunto de la inteligibilidad, Wreen trata la intención como inteligible pero lo hace interpretando el concepto de "escribir" en contraste solamente con el de "copiar", y Janaway afirma que Borges "sabiamente nos conduce más allá de [la] pregunta" de en qué consiste "el proceso implicado en la autoría ordinaria".[22]

Janaway sí intenta imaginar casos que, de hecho, puedan embonar en ambas partes de la descripción de las intenciones de Menard. El caso central que ofrece es el de un experimento psicológico en el cual se les dan pedazos de papel a dos personas –llamémoslas "*A*" y "*B*"–. A la persona *A* se le pide que escriba el nombre de un color o que ordene un conjunto de palabras

[21] Tilghman, "Danto and the Ontology of Literature", pp. 296-297. De esta forma, Tilgbman se encuentra –supongo que de manera bastante incómoda– en la misma línea de (algunas propuestas de) los intérpretes europeos del relato de Borges, quienes ven en él un apoyo sustancial para las teorías de la respuesta del lector acerca de la "constitución" de los textos. Una diferencia central es que, para Tilghman, la idea misma de "constitución" de las obras artísticas es un sinsentido del filósofo. Así que, a fin de cuentas, no es un defensor de la "teoría de la respuesta del lector", a pesar de ciertas semejanzas iniciales en cuanto al contexto previo.

[22] Tilghman, "Danto and the Ontology of Literature", pp. 293-296, Bailey, "Pierre Menard's *Don Quixote*", p. 340, Wreen, "Once Is Not Enough?", pp. 154-155, y Janaway, "Borges and Danto: A Reply to Michael Wreen", p. 73.

en una serie y a *B* se le pide escribir lo que ella piensa que *A* escribirá.[23] ¿Qué hay en contra de nuestra afirmación de que tanto *A* como *B* están componiendo, aun en el extraño caso de que lo escrito en ambos papeles coincida exactamente?

Podemos vernos tentados a decir que, en este caso, o bien ambos o bien ninguno de ellos está componiendo. Esto es, si escribir el nombre de un color u ordenar un conjunto de palabras en una serie cuenta, de algún modo, como componer (o no), debería contar (o no) tanto para el caso en el cual no hay ninguna idea guía como para aquel en el cual sí la hay, a saber, la idea de escribir lo que la otra persona escribirá. Pero, de hecho, este último caso parece tener más derecho que el primero a ser considerado un caso de composición.

Sin embargo, quienes están familiarizados con el relato de Borges reconocerán inmediatamente que algo falta en el caso de Janaway. Como Borges la cuenta, la idea no es que Menard (1) intente escribir algunas palabras y (2) *espere* que el texto resultante coincida con algunos pasajes de *Don Quijote*. Una manera de caracterizar lo que Janaway ha omitido es la siguiente: debe existir un vínculo intencional entre la actividad de escribir y la naturaleza del texto producido para que tengamos un caso de "composición".[24] Otra forma de expresar lo anterior es ésta:[25] Menard puede tener peculiares ambiciones literarias, y puede ser que algunas de sus ambiciones literarias sean quijotescas; pero son ambiciones *literarias*. La conjunción de (1) y (2) no expresa una ambición literaria. En el mejor de los casos, pueden ser usadas para plantear un "experimento mental" de una clase tal que es un tema central de discusión ontológica.

Pero, a este respecto, la enunciación de Borges de la ambición de Menard —"componer el *Quijote*"— parece peculiarmente sugerente. Aun así, ¿qué pudo haber querido decir?

[23] Janaway, "Borges and Danto: A Reply to Michael Wreen", p. 75.

[24] Esto es parte de lo que quise decir cuando escribí antes que se tiene la intención de que el producto sea resultado de la actividad que se tenía intención de hacer. Sin embargo, existe un elemento más fuerte en la presente afirmación, el cual espero sacar a relucir más adelante.

[25] De cualquier modo, pienso que estas formulaciones son casi lo mismo. Dicho con más precisión, podemos esperar que analizar en qué consiste componer una obra literaria y analizar en qué consiste poner ambiciones literarias en movimiento resulten ser un mismo análisis.

3. *Dos restricciones para toda explicación de las intenciones autorales*

Antes de continuar, resumamos por dónde hemos pasado en el asunto de las intenciones autorales. En la discusión ha habido tres hilos conductores que ahora será útil distinguir claramente.

Primero, acerca de Borges: he estado suponiendo que al menos parte de *sus* intenciones al contar este relato es recordarnos algo importante acerca de las intenciones autorales, *así como* hacerlo demostrando lo que sucede cuando —de alguna manera— la naturaleza de las intenciones autorales es malentendida por un autor de otro tiempo y tal malentendido se realiza. En otras palabras, he estado suponiendo que la caracterización hecha por Borges de las intenciones de Menard es doblemente sabia: pues nos da un ejemplo de intenciones autorales que son de algún modo incoherentes y, de este modo, nos da una lección sobre intenciones autorales coherentes. Este supuesto puede estar equivocado. No lo creo, pero no me ocuparé de defenderlo en este ensayo.

En segundo lugar, con esos antecedentes he descalificado dos formulaciones de las intenciones de Menard que han aparecido en el debate ontológico. He afirmado que ninguna cuadra completamente con la caracterización que Borges hace de tales intenciones. He aquí, de nuevo, las dos formulaciones. Flint Schier enuncia las intenciones de Menard así: la intención de Menard era "cre[ar] una *obra* que será la misma, palabra por palabra, que *Don Quijote* de Cervantes".[26] Ésta se ha vuelto algo así como la interpretación estándar, ya sea para ser apoyada o simplemente supuesta, entre los diversos participantes en la disputa ontológica. Si pensábamos que, por alguna razón, Menard había tenido éxito, nos situábamos en contra de una ontología goodmaniana en líneas generales; si pensábamos que no había tenido éxito, apoyábamos una línea más o menos goodmaniana en ontología.

La analogía de Janaway[27] tenía como propósito explicar la formulación de Borges. El caso central que ofrece es el de un

[26] Schier, *Deeper into Pictures: An Essay on Pictorial Representation.*
[27] Janaway, "Borges and Danto: A Reply to Michael Wreen".

experimento psicológico en el cual se dan pedazos de papel a dos personas, a una se le pide escribir el nombre de un color u ordenar un conjunto de palabras en una serie, mientras que a la otra se le pide escribir lo que ella piensa que la primera persona escribirá.

Pero he insistido en que notemos la manera en que Borges mismo expresa esto: "[Menard] no quería componer otro *Quijote* –lo cual es fácil–, sino el *Quijote*" mismo. Tampoco intentaba transcribirlo; "su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran –palabra por palabra y línea por línea– con las de Miguel de Cervantes".[28] Y dije que deberíamos prestar atención al hecho de que, tal como Borges la describe, esta intención tiene dos partes: 1) la parte acerca del producto buscado, es decir, que debería haber algunas páginas que coincidieran con aquellas de *Don Quijote*, y 2) la parte acerca de *componer* el *Quijote*. La intención de componer, si es tomada seriamente, debe significar, por un lado, que no se trataría de una copia ni de un plagio y, por otro, que el texto no coincidiría íntegramente, por accidente, con el *Quijote*. Pongamos esto último así: se tiene la intención de que el texto producido sea el resultado de la actividad intencional.

La manera en que Schier caracteriza las intenciones de Menard no se conforma a la primera parte de la caracterización de Borges, pues hace parecer que Menard se propone más de lo que Borges le adjudica en el relato. La caracterización de Janaway no se conforma a la segunda parte de la caracterización de Borges. Debido a que el éxito del proyecto de Janaway puede requerir el hecho de que los resultados del segundo escritor coincidan enteramente, por accidente, con los del primer escritor, y desde luego es consistente con ese hecho, su formulación no se ajusta a la caracterización de Borges en un aspecto importante, a saber, respecto de que se tenga la intención de que el texto producido sea el resultado de la actividad.

En tercer lugar, he estado tratando de promover una formulación más adecuada de las intenciones autorales que pueda capturar su naturaleza, así como ayudarnos a explicar exactamente por qué las intenciones de Menard no dan en el blanco.

[28] Borges, *Ficciones*, p. 47.

Antes de tratar de enunciar y examinar una nueva formulación más explícitamente, creo que será bueno considerar un par de restricciones para toda formulación que podamos proponer.

La primera restricción que tengo en mente es ésta. Existe un sentido en el cual ni siquiera Cervantes pudo haber tenido la intención de componer *Don Quijote*. Cualquier cosa que al respecto sea una restricción para Cervantes, debería también ser una restricción para Menard, siempre y cuando imaginemos que tiene la intención de *componer* el *Quijote*. Ahora bien, no veo por qué no podamos imaginar que él intenta algo, análogo a lo que Cervantes intentó, lo cual da como resultado (por improbable que ello sea) la producción del *Quijote*, pues no pienso que sepamos lo suficiente acerca del mundo como para predecir que, simplemente, el *Quijote* jamás podría aparecer de esta manera; ni tampoco pienso que sepamos qué es lo que, de hecho, diríamos al respecto si ése fuera el caso (a pesar de algunas locuaces afirmaciones de ciertos filósofos en un entusiasmo de fervor antigoodmaniano). Y entonces pienso que si Menard intenta producir el *Quijote*, bajo esta restricción acerca de lo que ello puede significar, tanto mejor.

En este sentido, puede ser útil pensar en la composición como análoga a la resolución de un problema en álgebra. No podemos empezar a resolver un problema particular de álgebra y, simultáneamente, tener la intención de que la expresión de la solución sea solamente "$x-1$". Por supuesto, podemos intentar expresar la solución del problema como "$x-1$". Pero entonces, habremos encontrado ya la solución y no podemos empezar a resolverlo. Componer una novela, un poema y así sucesivamente es como esto: cuando se comienza a componer, no se sabe cómo resultará la composición. Borges está claramente cerca de esta idea, pues hace que Menard escriba lo siguiente en una carta:

> A los doce o trece años lo leí, tal vez íntegramente. Después he releído con atención algunos capítulos, aquellos que no intentaré por ahora. He cursado asimismo los entremeses, las comedias, la *Galatea*, las novelas ejemplares, los trabajos sin duda laboriosos de Persiles y Sigismunda y el *Viaje del Parnaso* [...]. Mi recuerdo general del *Quijote*, simplificado por el olvido y la indiferencia,

puede muy bien equivaler a la imprecisa imagen anterior de un libro no escrito.[29]

La analogía con el álgebra puede servir también para recordarnos que, así como resolver de hecho un problema en álgebra no sucede por accidente sino como resultado de la intención de resolverlo, componer el *Quijote*, por ejemplo, no sucede por accidente, sino como resultado de las intenciones del autor, como quiera que terminemos caracterizándolas.

Una segunda restricción para toda formulación adecuada de la intención autoral es sugerida por Borges cuando escribe que Menard consideró dos vías por las cuales llegaría a componer el *Quijote*; la primera, descartada por Menard por considerarla "demasiado fácil", era convertirse en Miguel de Cervantes (¡!); la segunda era componer el *Quijote* a partir de su propia experiencia (del siglo XX). Independientemente de cómo encaremos una u otra de estas rutas de composición, tendremos que lidiar con las siguientes cuestiones:

(primero) qué materiales para la composición de la escritura estaban a disposición de Menard/Cervantes;

(segundo) qué fines pudieron tener Menard/Cervantes; y

(tercero) si los materiales empleados son apropiados para los fines en cuyo servicio fueron desplegados.

Inicialmente, la tercera cuestión parece un asunto más de juicio crítico que de cualquiera de las partes del contenido de la ambición literaria. Así que dejémosla a un lado por el momento.

Las dos primeras cuestiones parecen ser temas de investigación para la historia literaria. Claramente, Menard pudo tener el material de Cervantes a su disposición. De hecho, Borges se esfuerza en enfatizar que Menard los adquirió. Menard habría podido, incluso, elegir adoptar los fines de Cervantes, pero quizá sólo de manera nostálgica. Es por esto que, aun cuando es un sinsentido por otras razones, Menard debería pensar lo siguiente de la alternativa de convertirse en Cervantes: si

[29] *Ibid.*, p. 50.

fuera a hacer eso, sus fines serían solamente los de Cervantes, y escribir el *Quijote* con los fines de Cervantes sería un reto considerablemente menos arduo.[30] Alternativamente, Menard podría intentar poner los materiales de Cervantes al servicio de otros fines, propios del siglo XX. Supongo que debe ser algo como esto lo que Menard escoge hacer. Pero, así caracterizado, no hay ninguna rareza *filosófica* particular en el proyecto de Menard. Por supuesto, *es* quijotesco; y lo que hace quijotesco el proyecto es que Menard elige usar *exactamente* los mismos materiales, *exactamente* de la misma manera, para estos *otros* fines. En las dos secciones siguientes defenderé que lo que da cuenta de nuestra sensación de que la intención de Menard es más que simplemente un poco extraña, que de hecho hay algo inconsistente o incoherente en perspectiva, solamente se explica si consideramos que los autores tienen, como parte de sus intenciones normales, una intención específica con respecto a la adecuación de los materiales a los fines.

4. *Una nueva formulación de las intenciones autorales*

He estado apuntando hacia una nueva formulación de la estructura general de la expresión normal de la intención y la ambición autorales. En primer lugar, debe haber tres cláusulas: una acerca de la actividad intencional, otra acerca de la reacción intencional y una más acerca de la relación entre la actividad y las reacciones intencionales. Ofrezco el siguiente esquema conjuntivo:

(A) intento ensamblar materiales (literarios) para realizar algún proyecto;

(B) intento que los materiales ensamblados permitan, induzcan o inviten a mi público, los lectores, a tener ciertas reacciones y reacciones-tipo; y

[30] Esto, no obstante, no carece de dificultades, como veremos en las dos secciones siguientes. Una manera de plantear aquí el asunto consistiría solamente en decir que ni siquiera es claro si Cervantes podría haber tenido el fin de componer *Don Quijote*, aun cuando lo compuso y su composición no fue un accidente.

(C) intento que las reacciones de los lectores se generen como resultado del hecho de que los materiales efectivamente sean adecuados para mis fines.

Nótese que esta formulación nos permite abordar dos de las cuestiones con las cuales tenemos que lidiar para comprender lo que supuestamente Menard ha intentado: (1) qué materiales para la composición de la escritura estaban a disposición de Menard/Cervantes y (2) qué fines pudieron tener a la vista Menard/Cervantes.

He introducido la tercera cláusula por dos razones: en primer lugar, creo que un autor o una autora pensaría que no ha realizado sus ambiciones si descubriera que los lectores han reaccionado exactamente como era su intención, pero se demostrara que lo han hecho así debido a rasgos de la composición que no son los que él o ella consideró conectados con tales reacciones, o si los lectores hubieran reaccionado como quería pero por razones que nada tienen que ver con la composición misma. En segundo, la tercera cláusula constituye una expresión relativamente no controversial de la tercera cuestión mencionada antes como posiblemente necesaria para comprender las intenciones de Menard/Cervantes: (3) si los materiales empleados son apropiados para los fines a cuyo servicio fueron desplegados.

Podemos preguntarnos si esta versión de la tercera cláusula captura con precisión todas las posibles ambiciones autorales con respecto a los productos de sus actividades. Con el fin de discutir esto adecuadamente, necesitamos notar que la tercera cláusula puede separarse, y producir así una expresión más bien compleja de las intenciones de un autor. Lo que tengo en mente puede sacarse a relucir señalando dos cosas.

En primer lugar, más allá de intentar que las reacciones de los lectores se generen como resultado de que los materiales efectivamente son adecuados para los fines del autor, un autor puede proponerse, además, que esto se genere como resultado de que los lectores han comprendido *–ejerciendo su propio juicio crítico–* que las diversas convenciones, recursos gramaticales y otras estrategias de escritura, los cuales constituyen los "materiales" empleados, sí son adecuados para los fines del autor. En

contraste, otro autor o autora puede desear que las reacciones de los lectores se generen como resultado de que sus materiales son adecuados para sus fines, pero no que los lectores estén conscientes de cómo ocurre esto, es decir, que no suceda como resultado de que los *lectores* ejerzan su juicio crítico. Llamaré a esta conjunción de la tercera cláusula el conyunto "juicio de adecuación".

En segundo lugar, los autores pueden tener creencias, así como cualquiera puede tenerlas, respecto del grado en el cual la adaptación de los materiales literarios a los fines literarios está históricamente condicionada. Tales creencias pueden ser más o menos fuertes. Una creencia de este tipo relativamente débil y no controversial es la idea de que los fines artísticos imposibles en cierto periodo pueden volverse posibles en una época posterior. Llamaré a este tipo de creencia el conyunto "adaptación". Tal creencia *puede* volverse parte de lo que da expresión completa al contenido de las intenciones de un autor en el sentido de que, sin referencia a tal creencia, no podemos caracterizar adecuada y completamente las intenciones del autor.

Obsérvese que he propuesto los conyuntos "juicio de adecuación" y "adaptación" como un par de opciones respecto de las cuales un autor o autora puede adoptar un punto de vista concerniente a la intención de que las reacciones de los lectores se generen como resultado de que sus materiales son adecuados para sus fines. Podría pensarse que deberíamos decidir filosóficamente cuál de las opciones es la correcta. No creo que esto sea así y, como mostraré ahora, por esa razón no pienso que podamos determinar *filosóficamente* qué es lo que vuelve incoherentes las intenciones de Menard. Lo que la filosofía puede hacer por nosotros es esclarecer cuáles son los elementos de la intención autoral, qué elementos deben estar presentes y, allí donde hay opciones disponibles para un autor, en qué consisten esas opciones y qué implican respectivamente.

Supongamos que adoptamos una formulación bastante fuerte de la cláusula "juicio de adecuación" con el fin de dar cuenta de las ambiciones literarias. Aquí sostendremos que, para tener ambiciones literarias, un autor debe proponerse ensamblar materiales de modo tal que permita a su audiencia no sólo

tener ciertas reacciones y reacciones-tipo como resultado de que los materiales sean adecuados para los fines, o que, desde luego, la invite a hacerlo, sino también a ejercer su juicio crítico acerca de qué materiales son apropiados para nuestros fines.[31] Si adoptamos esta formulación, podemos llegar a decir que no podemos reproducir –mucho menos disponernos a reproducir– una obra ya existente, a menos que tengamos exactamente los mismos fines. Ciertamente, podemos llegar a esto si además asumimos una posición fuerte acerca de la adaptación de materiales y fines. Si nosotros –a diferencia del autor– creemos que solamente un conjunto preciso de medios es adaptable a cierto conjunto preciso de fines, entonces nos comprometemos con la posición de que ningún autor o autora podría tratar de invitar a sus lectores a hacer lo que les invita a hacer ensamblando, con nuevos fines, los mismos materiales ya desplegados por una obra anterior para un conjunto distinto de fines. El autor o la autora tendría que suponer que sus lectores son incapaces de ver que los medios son adecuados para fines anteriores, y al mismo tiempo suponer que son capaces de ver, e invitarlos a ver, que los medios por él utilizados son adecuados para sus nuevos fines.[32] Por estas razones, parece haber evidencia real de que existe algo inconsistente o incoherente en el proyecto de Menard (pero esto todavía queda por ser explicado con precisión).

Para llegar a esto, hemos tenido que adoptar una formulación fuerte del conyunto "juicio de adecuación" como parte de la expresión de las intenciones autorales normales, así como adoptar también, independientemente de toda intención autoral, una posición fuerte sobre el grado en el cual la adaptación de los materiales a los fines está históricamente condicionada. Una versión más débil de la cláusula "juicio de adecuación" podría incluir que el autor o autora ejerciera su propio juicio

31 Aquí estoy desarrollando una idea acerca de las intenciones autorales concerniente a la "adecuación" (entre materiales y fines) que se encuentra en Richard Wollheim, "On the Question 'Why Painting Is an Art?'"

32 En efecto, así es como Wollheim maneja el asunto. También debería notarse nuestra confianza en la posición de que, para intentar hacer ϕ no podemos saber que no podemos hacer ϕ. Probablemente, ésta es la parte menos controvertida del planteamiento de Wollheim.

respecto de la adecuación de los materiales a los fines, esto es, que para que se considere que alguien tiene ambiciones literarias se debe pensar que tiene la intención de ensamblar materiales de tal modo que permita a su audiencia únicamente captar la idea y la invite a hacerlo (porque los materiales sí son adecuados para los fines). Esto último volverá *quijotescos* todavía aquellos fines similares a los de Menard si seguimos aceptando la posición fuerte sobre la adaptación. Pero notemos ahora que si el *autor* no adopta tal posición,[33] no habrá nada incoherente en sus intenciones. Si abandonamos la posición fuerte, no solamente sus intenciones son coherentes, sino que también pierden la apariencia de ser quijotescas. Esto sugiere una línea que podemos tomar al capturar la incoherencia en las intenciones de Menard.

5. *Incoherencia en las intenciones de Menard*

Podemos demostrar parcialmente la incoherencia en las intenciones de Menard atribuyéndole una versión fuerte del conyunto "juicio de adecuación" (en cursivas):

> "Mi intención es que las reacciones de los lectores se generen como resultado del hecho de que los materiales efectivamente sean adecuados para mis fines y *que tengan esta reacción como resultado de ejercer su propio juicio crítico acerca de que los materiales son apropiados para los fines.*"

Entonces, para completar nuestra explicación, le atribuimos también la versión fuerte de la creencia de "adaptación", a saber:

> *"Solamente un conjunto preciso de medios se adapta a cierto conjunto preciso de fines."*

Podría pensarse que queremos otra forma de llegar a la incoherencia menardiana, si puedo llamarla así, que no dependa

[33] La situación puede ser diferente si el autor sólo tiene dudas acerca de si puede usar los materiales viejos para nuevos fines. Para una discusión de este tema y asuntos acerca de los "efectos colaterales" que no son directamente abordados en este ensayo, véase Alfred Mele, "Recent Work on Intentional Action".

de sostener ninguna idea acerca de la adaptación. Podemos pensar que no debería resultar que la intención de Menard sea incoherente únicamente en caso de que el agente intencional esté comprometido con la pretensión fuerte de adaptación.

Esto no es así porque la versión fuerte de la posición de adaptación sea falsa. Sin duda, es falsa. Si la noción de "medios literarios" tiene el alcance para incluir, por ejemplo, las formas específicas de discurso autoral directo usadas por Henry Fielding y Jorge Amado, quienes usan esta misma técnica para producir efectos muy diferentes, entonces la versión fuerte de la pretensión de adaptación tiene que ser falsa. Por supuesto, como hemos notado, puede haber versiones más débiles de esa afirmación. Puede ser verdad que algunas técnicas literarias bastante específicas sean adaptables solamente a una gama restringida de efectos. No debato eso. Aquí hay lugar para mucha sutileza.

La verdadera razón por la cual podemos querer que la intención de Menard resulte incoherente, aun cuando Menard no crea en ninguna versión, ni verdadera ni falsa, de la pretensión de adaptación, es que, de otro modo, la incoherencia de Menard depende del hecho puramente accidental de que el agente intencional cree algo acerca de la adaptación de los medios literarios a los fines literarios (y de otro tipo). Y esto puede parecer ajeno al asunto. Pero, si esto es lo que queremos, creo que estamos equivocados. Veamos de nuevo el pasaje en el cual Menard escribe acerca de cómo concibe el proyecto.

> Postulada esa imagen [de un libro aún no escrito] (que nadie en buena ley me puede negar) es indiscutible que mi problema es harto más difícil que el de Cervantes. Mi complaciente precursor no rehusó la colaboración del azar: iba componiendo la obra inmortal un poco *à la diable*, llevado por inercias del lenguaje y de la invención. Yo he contraído el misterioso deber de reconstruir literalmente su obra espontánea.[34]

Aquí Menard señala tres "obstáculos" para su proyecto. El primero consiste en que le es permitido hacer variantes "de tipo

---

[34] Borges, *Ficciones*, p. 50.

formal o psicológico". El segundo es que está obligado a sacrificar esas variantes "al texto 'original' y a razonar de un modo irrefutable esa aniquilación". Además de estas "trabas artificiales", escribe Menard, se añade una tercera, que es "congénita": "Componer el *Quijote* a principios del siglo diecisiete era una empresa razonable [...]; a principios del veinte, es casi imposible.[35]

Ahora bien, ésta no es la posición fuerte sobre la adaptación con la cual hemos estado trabajando para dar cuenta de la incoherencia menardiana; así que la explicación dada hasta este momento tendrá que ser ajustada. Pero está claro, a partir del pasaje, que Menard sostiene alguna versión de la posición de "adaptación". Pienso que podemos capturar su versión de este modo:

> "*Solamente un conjunto preciso de medios se adapta* razonablemente *a cierto conjunto preciso de fines*."

Como Menard cree esto, lo cual por cierto también es falso, concibe su proyecto entero con la intención de llevar a cabo, como si fuera razonable, aquello que no lo es. Y ésta es cierta clase de incoherencia.

Sin embargo, no se trata de un proyecto imposible, pues, como he observado antes, no pienso que sepamos lo suficiente acerca del mundo para predecir que el *Quijote*, o dos de sus capítulos y parte de un tercero, jamás podría(n) aparecer de esta manera. Ni tampoco sé qué diríamos o deberíamos decir al respecto si así fuese.

[*Traducción de Patricia Díaz Herrera*]

BIBLIOGRAFÍA

Agassi, Joseph, "Philosophy as Literature: The Case of Borges", *Mind*, vol. 79, 1970, pp. 287–294.

Bailey, George, "Pierre Menard's *Don Quixote*", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, vol. 39, 1990, pp. 339–357.

Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

[35] *Ibid.*

Currie, Gregory, *An Ontology of Art*, St. Martin's Press, Nueva York, 1989.

Danto, Arthur, "Artworks and Real Things", *Theoria*, vol. 39, no. 1, 1973, pp. 1-17.

———, *The Transfiguration of the commonplace*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981. [Versión en castellano: *La transfiguración del lugar común: una filosofía del arte*, trad. Ángel y Aurora Molla Román, Paidós, Barcelona, 2002.]

Goodman Nelson y Katherine Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Routledge, Londres, 1988.

Janaway, Christopher, "Borges and Danto: A Reply to Michael Wreen", *British Journal of Aesthetics*, vol. 32, no. 1, 1992, pp. 72-76.

Lewis, David, "Truth in Fiction", *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, no. 1, 1978, pp. 37-46.

Mele, Alfred, "Recent Work on Intentional Action", *American Philosophical Quarterly*, vol. 29, no. 3, 1992, pp. 199-217.

Savile, Anthony, "Nelson Goodman's *Languages of Art: A Study*", *British Journal of Aesthetics*, vol. 11, no. 1, 1971, pp. 3-27.

Schier, Flint, *Deeper into Pictures: An Essay on Pictorial Representation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Sparshott, Frances, *The Theory of the Arts*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

Tilghman, B.R., "Danto and the Ontology of Literature", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 40, no. 3, 1982, pp. 293-300.

Wollheim, Richard, "On the Question 'Why Painting Is an Art?' ", en *Aesthetics: Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium, Part I*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1984, pp. 101-106.

Wreen, Michael, "Once is Not Enough?", *British Journal of Aesthetics*, vol. 30, no. 2, 1990, pp. 149-158.

Zemach, Eddy, "A Stitch in Time", *Journal of Value Inquiry*, vol. 1, 1968, pp. 223-241.

ÍNDICE